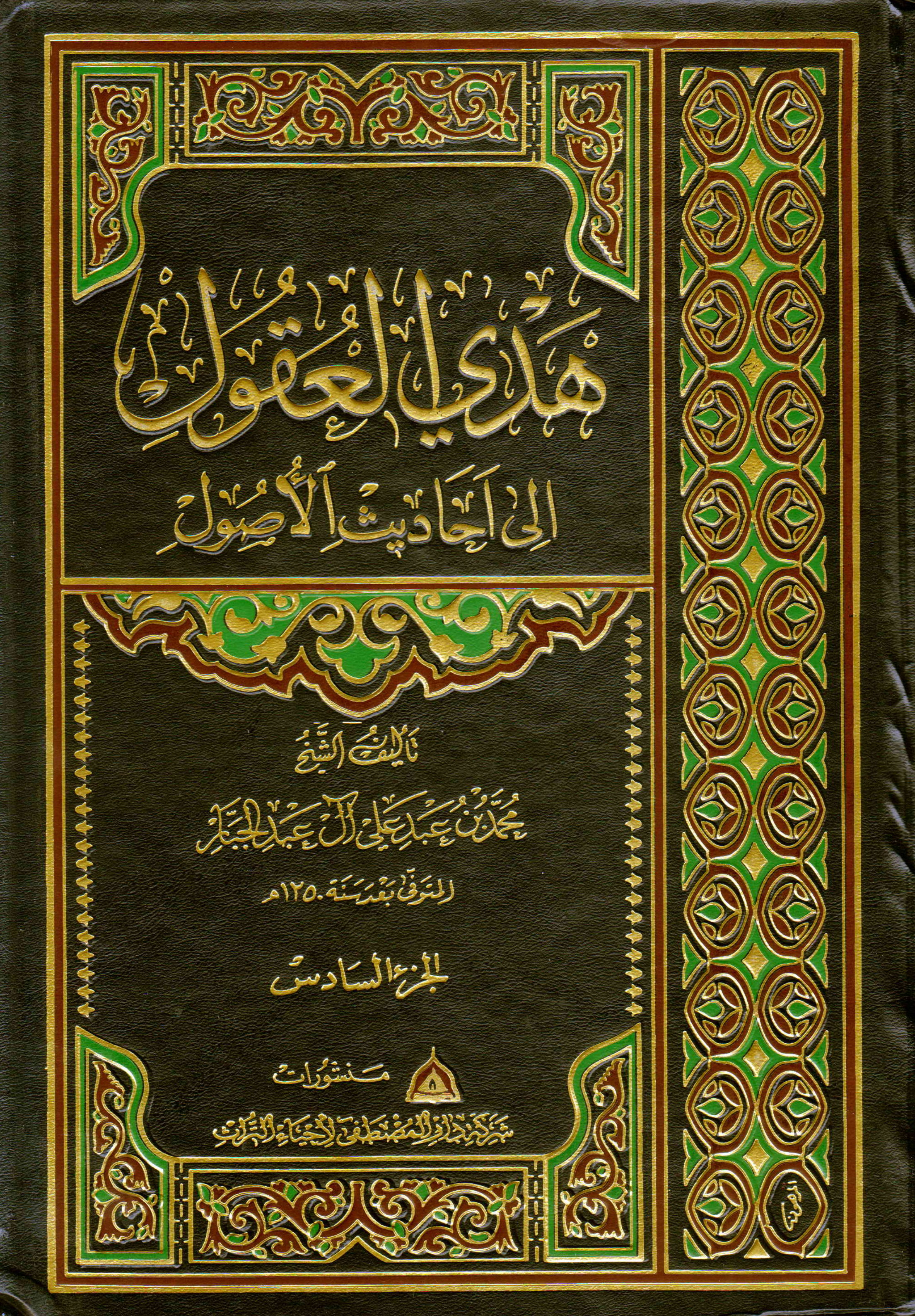


هدى العقول
الى احاديث الأصول
تأليف الشيخ
محمد بن عبد علي آل عبد الجبار
المتوفى بعد سنة ١٢٥٠هـ
الجزء السادس
منشورات
شركة دار المصطفى لإحياء التراث



هدى العقول

إلى أحاديث الأصول

هدى العقول

الى احاديث الأصول

تأليف الشيخ

محمد بن عبد علي آل عبد الجبار

المتوفى بعد سنة ١٢٥٠ هـ

الجزء السادس

مشرف التحقيق

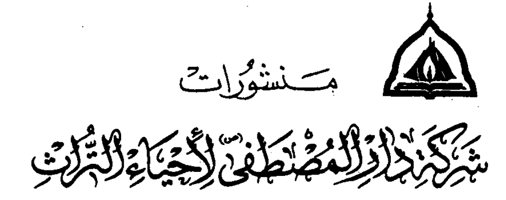
مصطفى الشيخ عبد الحميد آل مرهون

منشورات

شركة دار المصطفى لإحياء التراث

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ — ٢٠٠٤م



لبنان - بيروت - ص.ب: ٢٤/١٩٧

يطلب من:

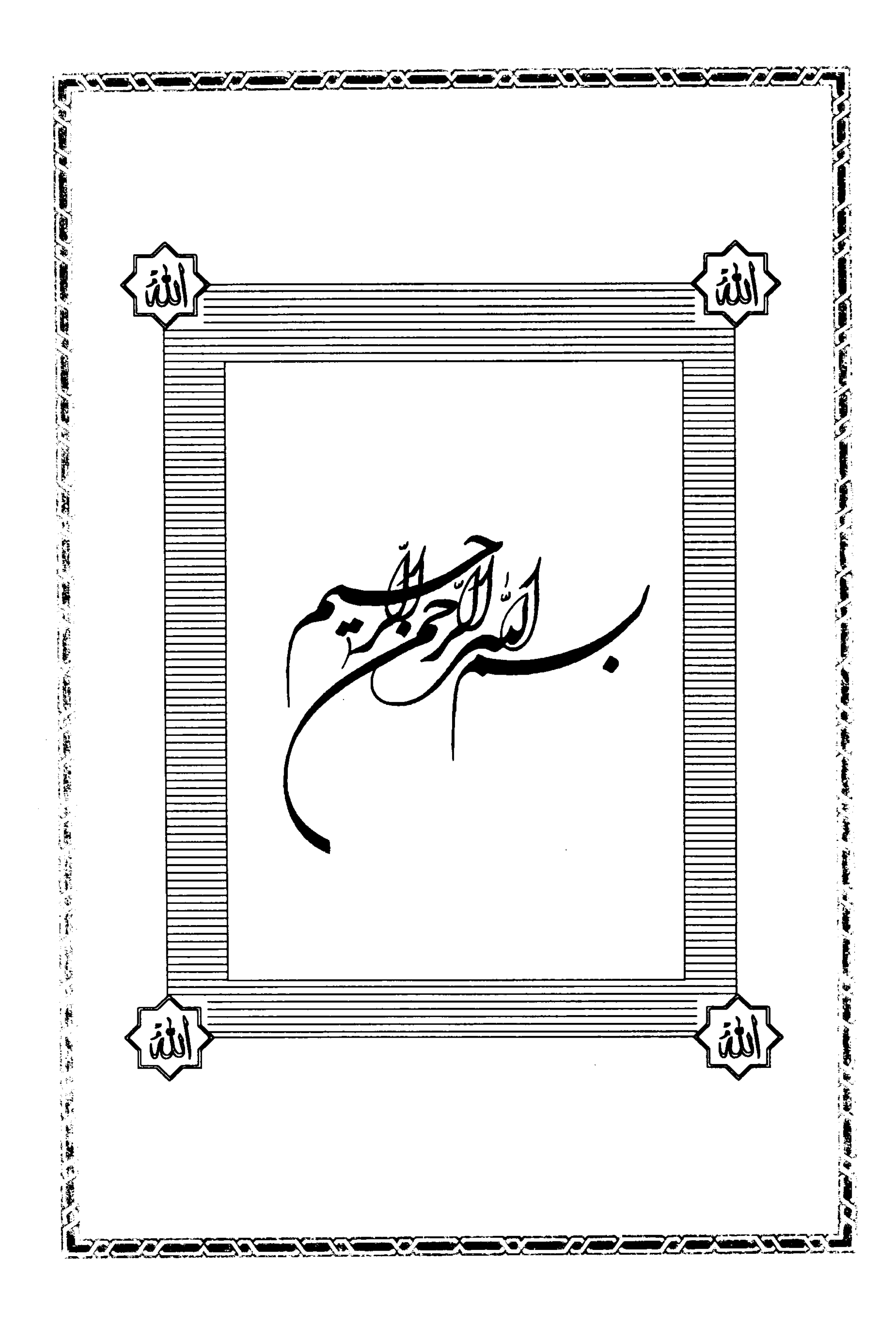
لبنان - بيروت - جادة السيد هادي - مفرق الرويس - بناية اللؤلؤة - ط١-

ص.ب: ٢٤/١٩٧ - برج البراجنة - بعبدا ٢٠٢٠ ١٠١٧ - هاتف: ٠٠٩٦١١٥٤٠٦٧٢

سوريا - دمشق - ص.ب: ٧٣٣ - السيدة زينب - تلفاكس: ٠٠٩٦٣١١٦٤٧٠١٢٤

إيران - قم - خ سمية - ١٦ متری عباس آباد بلاك ٢٤ هاتف: ٧٧٣٨٨٦٥ - فاكس: ٧٧٣٨٨٥٥

البريد الإلكتروني: e-mail: hidayh@shuf.com


بسم الله الرحمن الرحيم
الله
الله
الله
الله

رموز التحقيق

[ ]: في حديث الأصل تعني: من المصدر.

| |: إضافة تقويم أو توضيح

[ ]: جملة أو كلمة غريبة تركت على وضعها

[........]: فراغ في الاصل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الاحد الصمد المنزه عن الصاحبة والولد المتوحد في توحيده والمتعالي في
عظيم عظمته الذي بعد فلا يرى وقرب فشهد النجوى والسر واخفى وصلى الله على
محمد واله ذوي الشرف والعلى وبعد فيقول محمد بن عبد علي آل عبد الجبار هذا
المجلد السادس من شرح الاصول المسمى بهدي العقول وفقنا الله لاتمامه ونتو
سل بوسيلته في بدئه وختامه واختصرت في مواضع كثيرة منه استعجالا لي
المصنف ذي العلم الظاهر والفضل الشهير والعلم الناشر ثقة الاسلام محمد بن
يعقوب الكليني رحمه الله باب معاني الاسماء واشتقاقها قوله هذا هو
الباب السادس عشر من كتاب التوحيد واحاديثه احد عشر ولنقدم قبل
الشروع في شرح الاحاديث مقدمة كما هو المجرى فيما سبق فنقول الغرض من
هذا الباب بيان معنى اسمائه لتعرف انها اسماء دلالة لا احاطة فليست موضوعة
على الذات مطابقة ولا دلالتها عليها من حيث هي هي وكذا اشتقاقها ليس من الذات
وتعرف ايضا عدم كونها جامدة وسبق في المجلد السابق ومشتمل ايضا على بيان ما
يجوز عليه وما لا يجوز فنقول معاني الاسماء ما تدل عليه ودلالتها على الذات دلا
لة استدلال من مقام الاشتقاق وهو الفعل وتلاحظ ايضا دلالتها على المعبود
الاحد لكن من حيث ظهور الذات بالفعل فانها لم تظهر للخلق ظهور احاطة بل
دلالة وهي وجدانها عندهم ووجدانهم لها واذا اردت معنى الاسم جهة الموضوعية
والتسمية يكون غير المسمى لا عين الذات الاحدية البتة لتعاليها عن المفهوم والا
شتقاق والتعدد والتسمية والمسمى ونحو ذلك وانما يجري ذلك في الصفات
الاضافية وان اردت بمعنى الاسم مفهومه العام او المخصوص او اردت به هذا
الاسم فهو غير المسمى قطعا وهو بهذا المعنى وبما سبق ليس عين الذات البحت

الاحدية

صورة من الصفحة الأولى من المخطوط (أ)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله الأحد الصمد المنزه عن الصاحبة والولد المتوحد في ذاته والمتعالي في عظيم عظمته الذي

لعظمته لا يرى ولقربه [illegible] والسر وأخفى وصلى الله على محمد ذي الرتبة الشريفة العليا وبعد

فيقول محمد بن عبد [illegible] هذا المجلد السادس من شرح الأصول المسمى بهدى العقول

وفقنا الله لإتمامه ونتوسل بوسيلة [illegible] واختصرت في مواضع كثيرة منه استغناء لا

قال المصنف ذو العلم الظاهر والفضل المشهور والعلم الناشر ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني

باب معاني الأسماء واشتقاقها أقول هذا هو الباب السادس عشر من كتاب التوحيد وآ[illegible]

احد عشر ولنقدم قبل الشروع في شرح الأحاديث مقدمة كما هو المجري فيما سبق فنقول الغرض من هذا

الباب بيان معنى أسمائه [illegible] إنما أسماء [illegible] موضوعة على الذات [illegible]

ودلالتها عليها من حيث [illegible] وكذا اشتقاقها [illegible] من الذات [illegible]

وسبق في المجلد السابق [illegible] ما يجوز عليه وما لا يجوز فنقول معاني الأسماء

ما تدل عليه [illegible] على الذات [illegible] من [illegible] اشتقاق وهو الفعل [illegible]

[illegible] المعبود [illegible] من حيث [illegible] الذات بالفعل [illegible]

[illegible] الموضوعة [illegible]

[illegible]

صورة من الصفحة الأولى من المخطوط «ب»

بسم الله الرحمن الرحيم

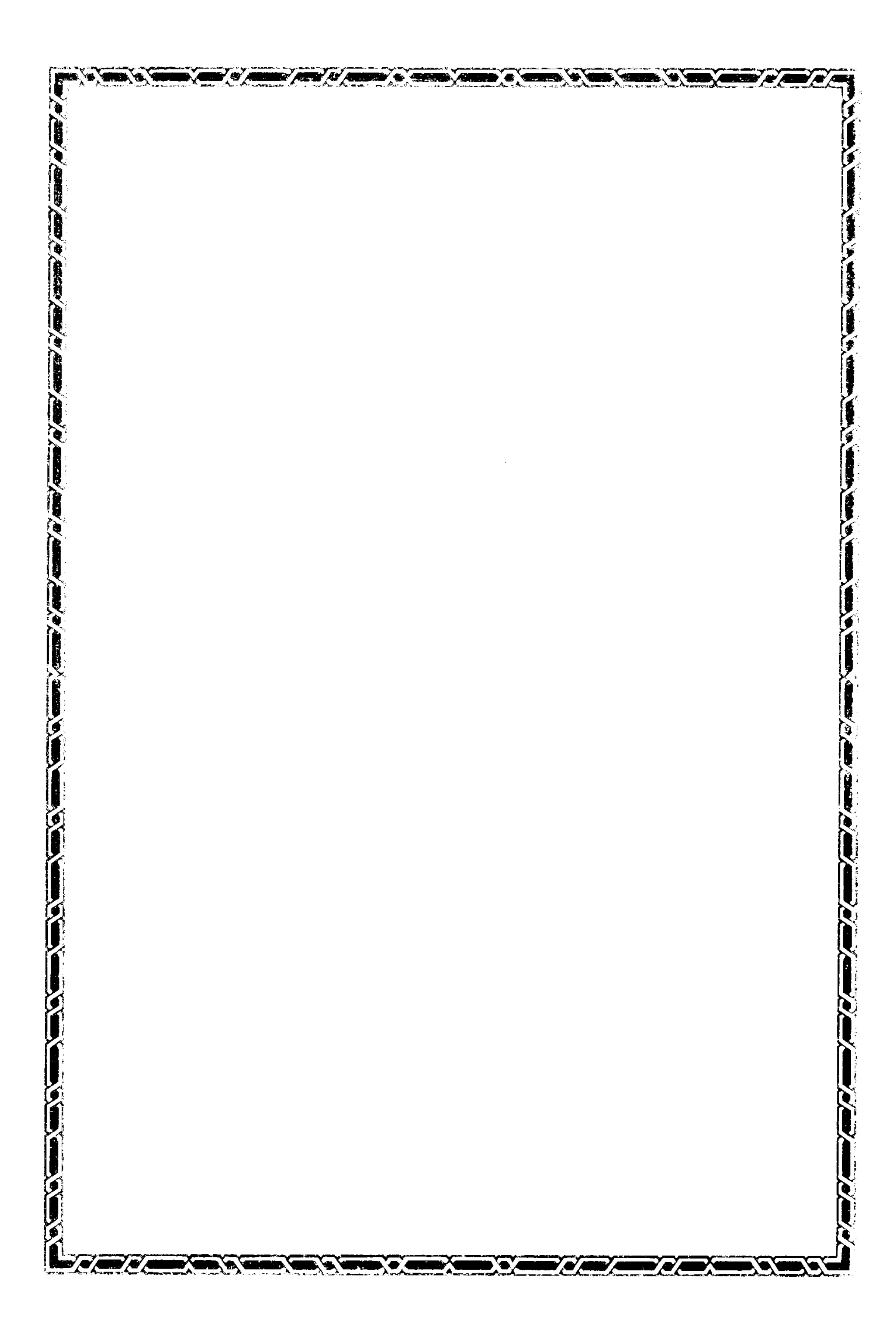
وبه ثقتي

الحمد لله الأحد الصمد، المنزّه عن الصاحبة والولد، المتوحّد في توحيده، والمتعالي في عظيم عظمته، الذي بَعُدَ فلا يُرىٰ، وقَرُبَ فَشَهِدَ النجوىٰ، والسرَّ وأخفىٰ، وصلّىٰ اللّه علىٰ محمّدٍ وآله، ذوي الشرف والعُلىٰ.

وبعد، فيقول محمّد بن عبد علي آل عبد الجبّار: هذا المجلّد السادس من شرح الأُصول، المسمّىٰ بـ«هدي العقول»* وفّقنا اللّه لإتمامه، ونتوسّل بوسيلته في بدئه وختامه، واختصرت في مواضع كثيرة منه استعجالاً.

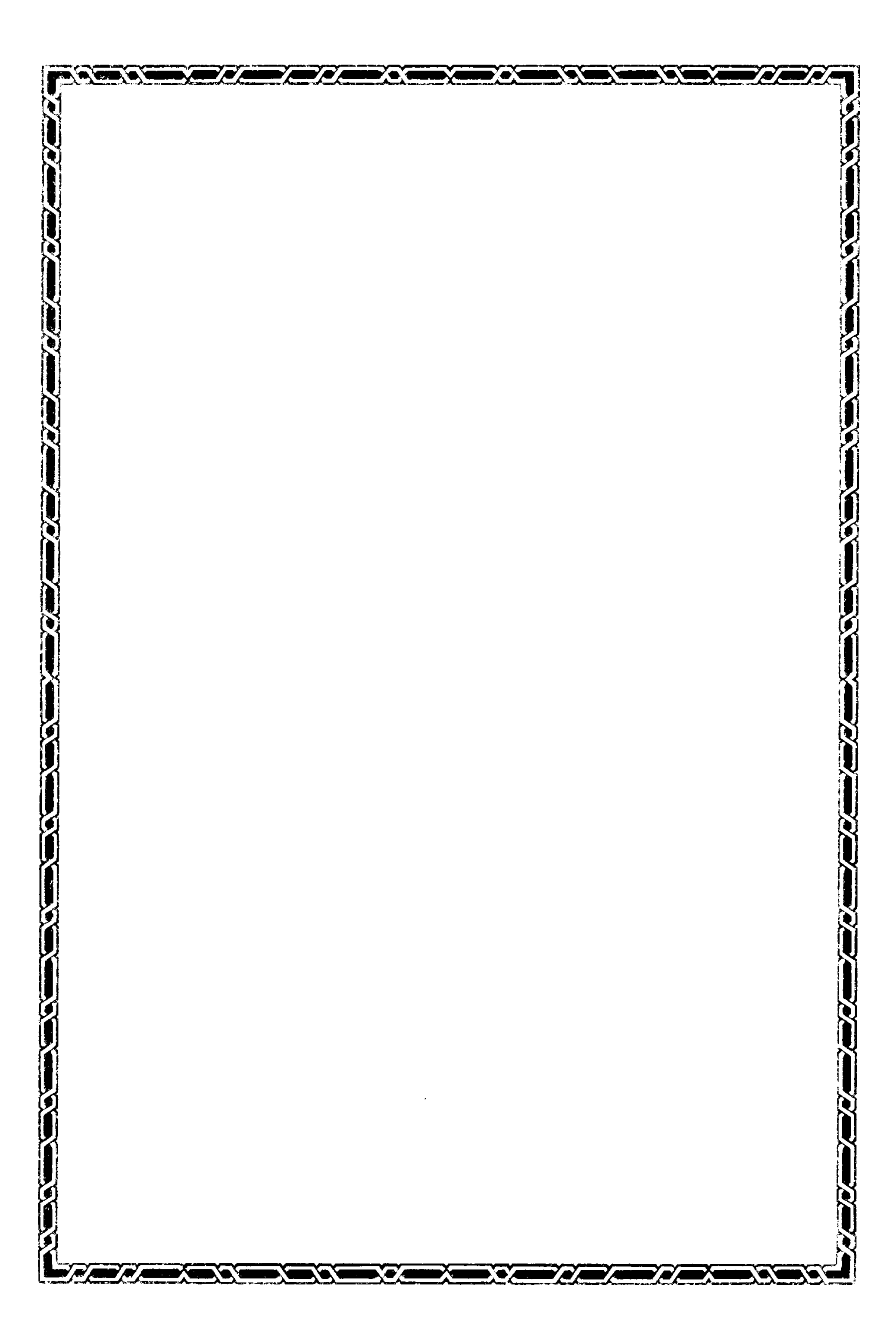
قال المصنّف ذو العلم الظاهر، والفضل المشتهر، والعلم الناشر، ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني:

(*) يحتوي هذا المجلد علىٰ تعليقات قيّمة لسماحة الشيخ إبراهيم بن مهدي آل عرفات، القديحي القطيفي، المتوفىٰ عام ١٢٦٩ هـ علىٰ الأرجح. من مؤلفاته: «الكشكول»، «الردود والنقود» وهو حواشٍ وردود علىٰ «الفتوحات المكية». انظر: «الكشكول» ص ٢٤ ـ ٢٥؛ «الذريعة» ج ١٠، ص ٢٣٨، الرقم: ٧٦١.
وقد وردت هذه التعليقات في حاشية المخطوط «أ» الذي اصطلحنا عليه: «نسخة عرفات»، ويرمز للتعليقة بـ«إبراهيم» تارة، وتارة: «ب». وقد أحببنا نشرها لما تشتمل عليه من فوائد.



الباب السادس عشر

معاني الأسماء واشتقاقها



أضواء حول الباب

أقول هذا هو الباب السادس عشر من كتاب التوحيد، وأحاديثه [اثنا عشر][1]، ولنقدّم ـ قبل الشروع في شرح الأحاديث ـ مقدّمة، كما هو المجرىٰ فيما سبق، فنقول:

الغرض من هذا الباب: بيان معنىٰ أسمائه؛ لتعرفَ أنّها أسماء دلالة لا إحاطة، فليست موضوعة علىٰ الذات مطابقةً، ولا دلالتها عليها من حيث هي هي، وكذا اشتقاقها ليس من الذات. وتعرف ـ أيضاً ـ عدم كونها جامدة، وسبق في المجلّد السابق[2]. ومشتمل أيضاً علىٰ بيان ما يجوز عليه وما لا يجوز.

فنقول: معاني الأسماء: ما تدلّ عليه، ودلالتها علىٰ الذات دلالة استدلال، من مقام الاشتقاق وهو الفعل، وتلاحظ أيضاً دلالتها علىٰ المعبود الأحد، لكن من حيث ظهور الذات بالفعل، فإنّها لم تظهر للخلق ظهور إحاطة، بل دلالة، وهي وجدانها عندهم ووجدانهم لها.

وإذا أردتَ من الاسم جهة الموضوعية والتسمية يكون عين المسمّىٰ، لا عين الذات الأحدية الساذج؛ لتعاليها عن المفهوم والاشتقاق والتعدّد والتسمية والمسمّىٰ، ونحو ذلك، وإنّما يجري ذلك في الصفات الإضافية.

---

(١) في النسختين: «أحد عشر».

(٢) «هدي العقول» ج ٥، باب حدوث الأسماء.

وإن أردت بمعنىٰ الاسم مفهومه العام أو المتصوّر، أو أردت به هذا الاسم، فهو [غير][1] المسمّىٰ قطعاً، وهو بهذا المعنىٰ ـ وبما سبق ـ ليس عين الذات البحت، الأحدية المنزّهة عن حدود الفؤاد، والسرّ والعقل والنفس والخيال والأجسام، وبالجملة: عن عالم الإمكان، ذاتاً وصفةً، ولو بحسب الصلوح والمقابلة.

فلا نقول: مجرّد عن حدود النفوس والأرواح والمثال والأجسام، وكذا عن حدود العقول؛ فإنّه يوجب نوع* مقابلة وتحديد.

نعم، نقول: مجرّد عن حدود الإمكان، وهو تحديد للممكن وراجع له، فلا مقابلة، فوجوده تعالىٰ وتجرّده بما هو موجود.

نعم، إذا لاحظت الموجودات أحدثت لك الدلالة عليه، والصفات التنزيهية ووصفه بالكمال لنفي ما تستعمله وتحدثه الأوهام الشيطانية فيه تعالىٰ.

ومن بعض الأحاديث[2] ـ وسبق ـ [يستفاد][3] جواز إطلاق المعنىٰ عليه تعالىٰ، والوجود الحقّ، لكن لا يراد بالمعنىٰ المفهوم العام، ولا المحدود بوجه، ولو بمقابلة. ولا تتوهّم ما ينافي ذلك من قوله: ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ ﴾[4] أنّ الاشتقاق من الذات، بجعل المنتهىٰ للذات، [فإنّ للرب][5] معاني غير الذات الأحدية.

وأيضاً الرجوع لفعله ـ ومحلّ أمره [القائم][6] به ـ رجوع** له، وأضافه لنفسه، تنويهاً

---

(١) في «أ»: «عين».

(*) «إنّما أوجب الفرد من الممكن نوعاً من المقابلة، دون مطلق الممكن، لأنّه يفهم بادي الرأي من ذكر خصوص الفرد ونفي حدوده، مقابلته بتجويز كونه قابلاً لحدود فرد آخر يقابله، بخلاف الممكن المطلق، فقولنا: ليس في الواجب حدود الممكن، لا يكون إلّا بعد معرفة حدود الممكن، فيكون غيوره تحديد للممكن، لا تحديد للواجب بنفي حدود الممكن عنه، والمعنىٰ دقيق مستفاد من الحديث: (وغيوره تحديد لما سواه) [«عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٥١، ح ٥١]». «إبراهيم» [حاشية «أ»].

(٢) «الكافي» ج ١، ص ٨٤، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح ٦؛ ص ٨٧، باب المعبود، ح ٢.

(٣) ليست في «ب». (٤) «النجم» الآية: ٤٢.

(٥) في «ب»: «وللرب». (٦) في «أ»: «القديم».

(**) «فيه إشارة إلىٰ اعتقاد حدوث المشيئة، والردّ علىٰ مَن قال بأنّها قديمة، وإطلاق القِدم عليها؛ نظراً إلىٰ ورود ذلك في نصوصهم عليهم السلام، كما في الدعاء الوارد عنهم عليهم السلام: (يا قديم الإحسان) [«البلد الأمين» ص ٤٢٠] إشارة إلىٰ رفع تعطيل الذات وقتاً عن الفيض الخلقي، فإنّه تعالىٰ كلّ يوم هو في شأن، فقدم المشيئة إنّما يتحقّق به تعالىٰ، فتكون المشيئة حينئذٍ حادثة بالذات، ولا يلزم تعدّد القدماء». «إبراهيم» [حاشية «أ»].

وتعظيماً وتشريفاً، ونحوه كثير في الكتاب والسنّة والعربية، والعرف العامّ والخاصّ، وأين ظاهر الربوبية والأُلوهية والرحمانية والذات القدسية؟

ولكن لمّا لم يكن لها ظهور إلّا بظهور الذات بها ـ وإلّا لم تكن مصنوعة ولا ظاهرة ـ عبَّر بها عن الذات، تعبير دلالة، ودلّت عليها بجهة وحدتها الظاهرة، كما أنّه لكمال الاتصال الفعلي وعدم الفاصلة قيل: (**ننفصل عنه كما ينفصل الضوء عن الضوء**)، لا أنّه بطريق لزوم للذات، أو اضطرار وانفصال، والضوء انفصاله بتجلٍّ وإشراق فعلي أيضاً، لا بنفس الذات في الذات.

وعن الينبوع لابن الكاشاني، عنهم عليهم السلام: (**ننفصل عنه كما ينفصل النور من الشمس**)[١].

وفي كتاب رياض الجنان للفارسي، بإسناده إلىٰ جابر بن يزيد الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال: (**يا جابر كان الله تعالىٰ ولا شيء غيره، ولا معلوم ولا مجهول، فأوّل ما ابتدأ من خلق خلقه أن خلق محمّداً صلى الله عليه وآله، وخلقنا أهل البيت معه من نوره وعظمته، فأوقفنا أظلّة خضراء بين يديه، حيث لا سماء ولا أرض، ولا مكان، ولا ليل ولا نهار، ولا شمس ولا قمر، يفصل نورنا من نور ربنا كشعاع الشمس من الشمس، نسبّح الله تعالىٰ ونقدّسه ونحمده ونعبده حقَّ عبادته، ثمّ بدا لله تعالىٰ عزَّ وجلَّ أن يخلق**)[٢].

وفي مصباح الأنوار[٣] لأبي الحسن البكري ـ أُستاذ الشهيد ـ عن أمير المؤمنين عليه السلام، قريب منه.

وهذا يبيّن مبدأ الاشتقاق أيضاً، وسيأتي من الباب ـ وسبق ـ أنّه فعله، وهو نور عظمته، وهو غير ذاته، وستأتي زيادة إن شاء الله تعالىٰ.

وقد ظهر لك أنَّ المعنىٰ يطلق علىٰ معانٍ متعدّدة، فميّزها بحسب المقامات، واللفظ ـ بحسب الدلالة ـ: معنىٰ ومسمّىٰ ومصدوق ومفهوم، وقد يُطلق أحدها علىٰ الآخر في مقام الاجتماع، وله نظائر، كالإسلام والإيمان، والمشيئة والإرادة، والمسكين والفقير.

فالمعنىٰ: ما يقصد من اللفظ بأصل الوضع وبحسب الدلالة، وهذا متأخر عن اللفظ، ويدلُّ عليه قول الرضا عليه السلام لعمران الصابي: (**ليس للحروف في أنفسها معنىً غير نفسها، فإذا**

---

(١) المصدر غير متوفر لدينا في الوقت الحاضر.
(٢) عنه في «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ١٧، ح ٣١ صحّحناه علىٰ المصدر.
(٣) المصدر غير متوفر لدينا.

أردتَ تأليفها لمعنًى ألّفتها لمعنىً مُحدَث، لم يكن قبل ذلك)[١] هذا معناه.

والمعنىٰ للّفظ كالروح للجسد، ويظهر بالمقابلة.

والمسمّىٰ: ما وضع الاسم بإزائه.

واختلف العلماء في الموضوع له، هل هو المعنىٰ الذهني أولاً، وللخارجي تبعاً، أو بالعكس، أو للطبيعة الكلّية المطلقة لا بشرط شيء؟ ولكلٍ حجّة لا تقطع النزاع، ذكرناها في محل آخر.

ولا يبعد القول بأنَّ [وضعه][٢] للخارجي، لكن بحسب وجه من وجوهه؛ لأنَّ جهة التسمية ليست حقيقة الذات ـ كما عرفت ـ بل بجهة الشبح المثالي الفعلي الدالّ عليها، والالتفات إليه يغيّب الشبح، ويظهر حكم الذات والوصف الظهوري.

وقال الصادق عليه السلام: (**يا هشام، الخبز اسم للمأكول، والماء اسم للمشروب، والثوب اسم للملبوس**) الحديث[٣]، وله معنىً آخر أيضاً.

ومصدوق اللفظ: ما يصدق عليه، سواءً كان لفظاً شائعاً أو نادراً، وله تفاصيل تذكر في موضعها.

والمفهوم: ما دلَّ عليه اللفظ في محلّ النطق بلفظه مطابقةً، أو تضمّناً، علىٰ الأرجح في الثاني، وينقسم إلىٰ: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، والتفصيل في محل آخر.

ووضع اللفظ لمعنًى يوجب سبق المعنىٰ وتصوّره قبل، فهو أوّل في نفس الأمر، هذا بوجه، وبوجهٍ ـ عليه ما في الذهن [المطابق][٤] لما في نفس الأمر و[في][٥] الخارج ـ الوضع مساوق.

وأعلىٰ ما يقصد من اللفظ المعنىٰ، وهو مبدأ اشتقاق الأسماء والصفات، لا الذات البحت ـ كما سبق ـ فـ«قائم» و«عالم» و«قاعد» مشتق من الفعل بجهة الفاعلية، لا من الذات الأحدية، أو قل: منها بجهة فاعليتها وظهورها، وليست حقيقة ذاتها الأحدية، والمؤدىٰ واحد، فالاستناد إليها بظهورها الفعلي، وتتعدّد الجهات للمشتقات من هذه الجهة، فالاسم

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٤، ح ١، نقله بالمعنىٰ.

(٢) في النسختين: «وصفه».

(٣) «الكافي» ج ١، ص ٨٧، باب المعبود، ح ٢، ص ١١٤، باب معاني الأسماء واشتقاقها ح ٢؛ وسيأتي في ح ٢ من هذا الباب.

(٤) في النسختين: «المطلق».

(٥) ليست في «ب».

اسم لتلك الصفة بهذه الجهة، فـ«عالم» للعالمية الحاصلة بفعله، أو قل: الظاهر بها، الدالّة عليه، و«القائم» اسم لفاعلية القيام ومنسوب إليه، واذا عبّرت بها عن الذات فبمعنًى آخر سبق، وهو لا ينافي هذا.

ومثال المشتق أشعة السراج، ومبدأ الاشتقاق شعلة السراج، أو قل: الكلام وفعل المتكلم الذي قام به الكلام، وهو الحركة، وأمثاله كثيرة، وستأتي جملة منها، فالأسماء اللفظية أسماء للأسماء، وهي أسماء أيضاً.

والذي أوقع أهل الأُصول | في | ما وقعوا فيه، وتاهوا به عن الحقّ، ظنّهم أنّ مبدأ الاشتقاق الذات، ودلالتها مطابقةً، والمشتق صادق عليها، فتحيّروا في القيام بمبدأ الاشتقاق: هل الذات أو غيرها؟

وتمسّك كلٌّ بأدلّة استقرائية غير تامّة، ولو تأمّلوا الآيات الوجودية الدالّة ـ كما عرفتَ ـ لم يقولوا بقيامها بالذات، ولم ينفوا قيام المشتق بمبدأ الاشتقاق.

ولمّا عرفت اشتقاقها من فعله، فبه قامت قيام صدور وتحقّق ركني، لا بالله، إلّا قيام افتقار وصدور في مقامها، فإنّه لم يظهر لها إلّا بها، وليست بحالّة في ذاته ولا عارضة، ولا لازمة ولا منفصلة بتجزئة، ولا بنسخ، ولا منبسط عليها.

فميّز ذلك، فهو أصل عظيم ينفعك في عدّة مسائل من التوحيد، ويُبطل كثيراً من مسائل أهل النظر والكلام في المبدأ، وكالاشتراك في الوجود وغيره، ويتّضح لك الأمر في معاني الأسماء، والفرق بين الأسماء والصفات، وإن كانت بوجهٍ: الاسم (صفة لموصوف)[1] وسبق، ويأتي إن شاء الله تعالىٰ، وبه يتّضح لك ما في كلام الشرّاح هنا من الهفوات، وسيأتي بعضها.

❑ الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تفسير ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾، قال: الباء بهاء الله، والسين سناء الله، والميم مجد الله.

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١١٣، باب حدوث الأسماء، ح ٣، وسبق في «هدي العقول» ج ٥، باب ١٥، ح ٣.

وروىٰ بعضهم: الميم ملك الله، والله إله كلّ شيء، الرحمٰن بجميع خلقه، والرحيم بالمؤمنين خاصّة ».

أقول: قال الملّا الشيرازي في شرح الحديث: «أمّا تفسيره عليه السلام للحروف الواحدان[1] التي في « بسم الله » فذلك بالتوقيف، لا سبيل للعقل إليه»[2].

أقول: كلّ شيء لابدّ وأن يكون في الشريعة أصل له، ودليل يدلّ عليه، ولا تدرك العقول شيئاً لا دليل عليه [منها][3]، وإن خالف بعض في ذلك، لكن تتفاوت العقول في ظهور ذلك لديها، فشريعة النبي صلى الله عليه وآله ـ خصوصاً ـ الخاتمة لابدّ من كونها جامعة، ولا يمكن أكمل منها في الكون؛ لأنها متمّمة ومبيّنة لِما لا يدرك عقلاً.

وقوله بأنه: «لا سبيل للعقل إليه» حكم علىٰ غيره بما في نفسه، وكذب بما قصر عنه، ولم يأته تأويل بيانه، ولو عرف جامعية القرآن، وأنواع بطونه وتأويلاته ومتشابهه وعمومه، لعرف وجهه العقلي، لكنّه بمعزل عنه، وإنّما يعرف تأويل كلام ابن عربي وأمثاله*.

قال: «وأمّا قوله: (والله إله كلّ شيء) يرجّح قول مَن قال: إنّه مشتق، وقد مرَّ ذكر الأقوال في معناه»[4].

أقول: أمّا كونه وجميع أسماء الله مشتقّة، فمقطوع به، وخلافه شاذ ـ وسبق[5] ـ لكن ليس منشؤه وما أُصّل عليه مسلّماً له، كما سبق.

قال: «وقوله: (الرحمٰن بجميع خلقه، والرحيم بالمؤمنين خاصة) اعلم أنّهما اسمان بنيا للمبالغة، من: رحم يرحم، كالغضبان من: غضب، والعليم من: علم.

والرحمة ـ في اللغة ـ قيل: إنّها رقّة القلب، وانعطاف يقتضي التفضّل والإحسان. والحقّ أنّها فينا حالة نفسانية تكون مع رقة القلب، وبها نفعل المودّة والإحسان، كما أنّ الغضب حالة نفسانية تكون في الأكثر مع قساوة القلب وجموده، تصدر منها الإساءة والجور،

---

(١) كذا في المصدر، وفي النسختين: «الواحدة». (٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٦٠.
(٣) ليست في «ب».
(*) «لا ينبغي للشارح المعاصر هذا الطعن المتكرر في مجلدات شرحه، خصوصاً لشرّاح أُصول الكافي من الشيعة، كملّا صدرا وتلامذته، فإنّهم وإن فرض غلطهم، لكن اللائق الذب عنهم بما أمكن، فإنّهم لو علموا أنّه مذهب أهل العصمة لم يخالفوه قطّ، وكان اللائق أن يطعن بالدليل، فإنّه أقرب لهداية الناظر وأجمل». «إبراهيم» [حاشية «أ»].
(٤) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٢٦٠.
(٥) «هدي العقول» ج ٣، باب المعبود.

وهكذا العلم، والحلم، والحياء، والصبر، والعفّة، والمحبّة، وغيرها، فينا صفات نفسانية، يناسبها أحوال القلب ومزاج البدن، وهي مبادئ الأفعال وآثار يناسبها.

وإذا أطلق بعض هذه الصفات علىٰ الله، فلابدَّ أن يكون هناك علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف؛ لأنّ صفات كلّ موجود علىٰ حسب وجوده، فصفات الجسم كوجوده جسمانية، وصفات النفس نفسانية، وصفات العقل عقلانية، وصفات الله إلهية»[١].

أقول: قوله: «اعلم»...إلىٰ آخره، ما ذكره من الخلاف مشهور عند أهل اللغة والنظر، والأقوىٰ الأول، لكن إن [خصّوه][٢] بالممكن، ولم يجعلوا غيره مجازاً، أمكن صحّته، وإلّا فلا.

وقوله: «وإذا اطلق بعض هذه الصفات»... إلىٰ آخره، إذا أطلقت الرحمة عليه فليس علىٰ سبيل المجاز، كما قيل[٣]، ولا أنّها بهذا المعنىٰ ـ بما يناسبه تعالىٰ ـ مجرّدة عن الرقّة وعن الحالة النفسانية، بل بمعنىٰ الهداية والحياة، وهي حقيقة في الله، عين ذاته، ولغيره مجاز وطريق لذلك، وإن كانت حقيقة في مقامها، قال الله تعالىٰ: ﴿ **فَانظُرْ إِلىٰ آثارِ رَحمَةِ اللهِ كَيفَ يُحيِي الأَرضَ بَعدَ مَوتِهَا** ﴾[٤] ويدلُّ عليه بعض الأحاديث كما رواه الصدوق، ولا يحضرني موضعه، وقول الصدر هنا بأنّها ثابتة لله علىٰ وجه أعلىٰ، ساقط مع ما فيه من الإجمال.

قال: «لا كما عليه كثير من أهل التميّز، من أن ينكر هذه الصفات في حقّ الله رأساً، ويقال: إنَّ أسماء الله إنّما تطلق باعتبار الغايات التي هي أفعال، دون المبادي التي تكون انفعالات، وهذا من قصور العلم، وضيق الصدر، وعدم سعة التعقّل؛ حيث لم يدركوا مقامات الوجود ومواطنه، ومعارجه ومنازله وأحواله، في كلّ موطن ومقام، فوقعوا في هذا التعطيل الخالي عن التحصيل»[٥].

أقول: إن كان معناها الحقيقي الرقّة، فالمناسب لإطلاقها عليه ما ذكره، ويكون من قبيل المجاز، وهو أرجح من قوله لو تقابلا، وإن كانا في الضعف مشتركين. وهذا الضيق أقل قبحاً من سعته، كما لا يخفىٰ من أقواله المنقولة قبل وبعد.

---

(١) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٢٦٠.
(٢) في «ب»: «حضوره».
(٣) «تفسير الكشّاف» ج ١، ص ٨.
(٤) «الروم» الآية: ٥٠.
(٥) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٢٦٠، باختصارٍ ما، صحّحناه على المصدر.

قال: «وبالجملة العوالم متطابقة، فما وجد من الصفات الكمالية في الأدنىٰ يكون في الأعلىٰ علىٰ وجه أرفع وأبسط وأشرف، فافهم هذا التحقيق واغتنم، فإنّه عزيز جداً»[١].

أقول: قد عرفناه، فإذا هو خالٍ عن التحقيق، بل يوجب الضيق والضلال البعيد؛ لابتنائه علىٰ أنَّ بسيط الحقيقة كلُّ الوجود، وأنَّ كلّ ما في الممكن من كمال ثابت لله، وحاصل في الأزلية وفي مقام الأعيان، وهذا ضلال نعوذ بالله منه، كما سبق ويأتي. وتطابق العوالم لا يوجب أن يكون ما فيها في الله أو معه، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً.

قال: «ثمّ إنّ (الرحمن) أشدُّ مبالغة من (الرحيم)؛ لأنّ زيادة البناء تدلُّ علىٰ زيادة المعنىٰ، كما ذكره الزمخشري[٢] وغيره، وذلك إنّما يعتبر تارةً باعتبار الكمّية، وأُخرىٰ باعتبار الكيفية. فعلىٰ الأوّل قيل: (يا رحمن الدنيا) لأنّه يعمُّ المؤمن والكافر، (ورحيم الآخرة)[٣] لأنّه يخصُّ المؤمن، وعلىٰ الثاني قيل: (يا رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الدنيا) لأنّ النعم الأُخروية كلّها جِسام عِظام، وأمّا النِعمُ الدنيوية فتكون جليلة وحقيرة»[٤].

أقول: زيادة المباني تدلُّ علىٰ زيادة المعاني، وهو في (الرحمن) ظاهر، ويجري في (الرحيم) بوجه، فورد: (رحيم الدنيا والآخرة)[٥] وتعمُّ الكافر في الدنيا، توفيةً لنصيبه، واستظهاراً عليه في الحجّة وكمال التخلية، وكمال ظهور العظمة، ومَن بقي له نصيب وُفيَّ يوم القيامة أو بعده، بما لا يظهر لهم تحقيق عذاب، ولكن الموضوع مختلف فيهما، فلا تنافي.

وعلىٰ تفسير الرحمة كما سمعت ـ بأنّها الهداية والحياة، أو إفاضة الرزق، وهذا داخل فيما سبق ـ يظهر لك عموم وخصوص فيهما، إذ مقام (الرحمن) مقام النبوّة والرسالة، و(الرحيم) مقام الولاية، و(الله) مقام البيان ـ المشار له في حديث جابر[٦] وغيره ـ والتوحيد، فقد جمعت البسملة الثلاثة.

قال: «وإنّما قُدّم، والقياس يقتضي الترقّي من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ؛ لتقدّم مرحمة الدنيا علىٰ مرحمة الآخرة، ولأنّه صار كالعَلم، من حيث إنّه لا يوصف به غيره من الصفات؛ لأنّ معناه: المنعم الحقيقي، البالغ في الرحمة غايتها، وذلك لا يصدق علىٰ غيره، لأنّ ما عداه

---

(١) «شرح أُصول الكافي» ج٣، ص٢٦٠ – ٢٦١. (٢) «تفسير الكشّاف» ج١، ص٦.
(٣) «بحار الأنوار» ج٨٨، ص٣٥٥، ح١٩. (٤) «شرح أُصول الكافي» ج٣، ص٢٦١.
(٥) «إقبال الأعمال» ص٧٤٤، «باختلاف». (٦) «بحار الأنوار» ج٢٦، ص١٣، ح٢.

مستفيض، وهو مفيض»[١]... إلىٰ آخره.

[أقول:][٢] في الإثبات لا ينافي ذلك خصوصاً، والمقصود هنا من (الرحيم) غير المقصود من (الرحمن) فلا منافاة، وعدم إطلاق (الرحمن) علىٰ غير الله لا يوجب صيرورته عَلماً، أو كالعَلم، وقيل بأنّه علم للغلبة، وهو ساقط، ومن الخلق مَن جُمعت له الرحمتان، وسيأتي زيادة بسط في البسملة إن شاء الله تعالىٰ.

وقال محمد صادق: «أقول: البهاء بمعنىٰ الحُسن، والسناء بمعنىٰ الضوء، والمجد هو العظمة والكبرياء، والعظمة والكبرياء إشارة إلىٰ مرتبة الأحدية، وتلك المرتبة هي الذات الأقدس مع صفة واحدة، وهو العلم، وقد يُعبّر عنه بالنور، والذات الأقدس مخفية عن القلوب، كما هي مخفية عن الأبصار، والظاهر فيها هو صفة العلم.

والسناء الذي بمعنىٰ الضوء، والبهاء الذي هو بمعنىٰ الحسن، إشارة إلىٰ تلك الصفة، التي هي جمال للأحد وحسن له، وفي الباء والسين والميم هذه الإشارات».

أقول: ليس المراد كما قال، بل المجد مراد به المُلك، فتطابقت الروايتان، ولا يُعبّر عن الذات الأحدية بذلك، ولا صفة علم معها. والبهاء عالم العقل، والسناء عالم النفس، أو قل: الجبروت والملكوت، ولك جعلها إشارة إلىٰ عالم الأمر والجبروت، بما يشمل أوّله ووسطه وآخره، اي المجرّد، والمُلك عالم المواد.

قال: «و(الله) هو تلك الذات الأحد[ية]، مع جميع الصفات والكمالات، ومظهرها جميع المخلوقات، من أزل الآزال إلىٰ أبد الآباد، وهاتان المرتبتان هما الحقيقة المحمدية، ويعبّر عن المرتبة الثانية بـ﴿ **قاب قوسين** ﴾، وعن المرتبة الأُولىٰ بـ﴿ **أو أدنىٰ** ﴾».

أقول: بل الأُلوهية هي باعتبار استيلائها علىٰ ما دقّ وجلّ، وهي الأُلوهية إذ مألوه، وهي صفة فعل قائمة به قيام صدور، ولم تظهر الذات الأحدية بها، وإلّا عدم الأُلوهية والعبادة وغيرها، ومبدأ المخلوقات من المشيئة والأزل الإضافي، لا أزل الآزال الذاتي، وكذا في قوله: «أبد الآباد»، لكنّه يشير إلىٰ قواعد صوفية وأحكام خيالية، وليس للمخلوق تحقّق ـ بوجه ـ في مقامه ورتبته.

ومرتبة ﴿ **قاب قوسين** ﴾ مرتبة عقل الكلّ، و﴿ **أو أدنىٰ** ﴾ مقام المشيئة، وهي مرتبة ظهوره ﷺ بحقيقة العبودية، التي هي الربوبية إذ مربوب إمكاناً، وهي رتبته الأُولية، ورتبة

---

(١) «شرح أُصول الكافي» ج٣، ص٢٦١. (٢) من «ب».

محمدﷺ الأولية هي الأمر المفعولي، مخلوق بأمره، وهذا كلام لا يفهمه إلّا أقلّ القليل.

قال: «ثمّ إنّ (الرحمن) هو الذات المستجمع لجميع الصفات الجمالية الثبوتية، علىٰ سبيل الإجمال والكلية، ومظهرها هو العقل الأوّل؛ لأنّه مجمل جميع الممكنات، والصفات الجلالية السلبية تابعة للظاهر، من قبيل تبعية اللازم للملزوم، وكلٌّ من اللازم والملزوم داخل في حقيقة العقل الأوّل».

أقول: الصفات الظاهرة صفات فعل، وظهور الذات بها ـ بوجه ـ هو نفس الظهور، لا بأحديتها، وصفات الجلال والجمال، هل الأُولىٰ للثبوتية، والثانية للسلبية، أو بالعكس؟ خلاف.

والصفات إن أُريد بها الذاتية فلا كلام فيها بوجه، ولا يقال: ظهرت الذات بها، والفعلية قائمة بفعله وبه، قيام صدور، ومقام الرحمة العامة: المشيئة. وجعل (الرحيم) للذات مع الصفات الثبوتية تفصيلاً، وجعل رحمة (الرحيم) تشمل الكافر والمؤمن دنياً، وتُخَصّ بالمؤمن في الآخرة، وكلُّه تخمين خطأ، وبقي له كلام في البسملة خفيف الوزن، لا فائدة في نقله.

والكاشاني ـ بعد أن قال في الحديث بأنّه إشارة إلىٰ علم الحروف، وأنّه علم شريف، يستنبط منه جميع العلوم والمعارف، وهو مكنون عند أهله ـ **قال:** «وكأنّ (الرحمن) إنّما هو من الرحمة التي وسعت كلّ شيء، و(الرحيم) من الرحمة التي يختص بها مَن يشاء من عباده».

وقال: «قال أُستاذنا[1] ﷺ ـ بعد تحقيق معنىٰ الرحمة علىٰ ما يفهمه الجمهور ـ: وإذا أُطلق بعض هذه الصفات علىٰ الله» إلىٰ قوله: «واغتنم فإنّه عزيز جداً»[2] انتهىٰ، وسمعته.

أقول: وما فيه من المفاسد والبطلان، وما وصف به علم الحروف، فكذلك، وهو منه نقل.

وقوله بأنّه مكنون عنه أهله، حق، وكذا جميع العلوم، وبرز منه بعض ـ كغيره ـ وعرفه مَن عرفه ومَن يتبعهم.

---

(١) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٢٦٠.

(٢) «الوافي» المجلّد ١، ص ٤٦٩ – ٤٧٠، صحّحناه علىٰ المصدر.

وإنّي لأتعجبُ من هذا الكاشاني أشدّ عجب في الفقهيات ـ في سفينة النجاة[١]، وأوّل الوافي[٢] والمفاتيح[٣] ـ يشنّع علىٰ الفقهاء بالزور والبهتان، بأنّهم يتركون الأحاديث ويتّبعون العامّة، والتبس عليهم بمداخلتهم الأمر، فأدخلوا في الدين ما ليس فيه. وهو قد أبطل الأُصول وأحاديثه، بما اعتقده وأخذه من ابن عربي، وأُستاذه الملّا تلميذ ابن عربي، كما يظهر لمراجع كتبه، وأوقفناك علىٰ جملة منها متفرّقاً، وقد [نكتفي][٤] بعبارة أُستاذه الملّا، فإنّه لا يخرج عنه، والحاصل: أنّه لا يعرّج عليه، ولا يُلتفت إلىٰ قوله، لا في أُصول ولا فروع، فإنّه متصوّف.

تحقيق المؤلّف

واعلم أنّ الاشتقاق اقتطاع كلمة من أُخرىٰ، بزيادة حركة أو نقصانها، أو هما كذلك، أو تقديراً، ولابدّ من مناسبة بينه والمبدأ، ولهذا قلنا: اشتقاق أسماء الفاعلين والمفعولين ـ وسائر المتعلّقات ـ من الفعل، بحسب مقارناته وما يعرض له، لا بذاته، ولابدّ من المناسبة بينه وبين ما اشتقّ منه، كما يدل عليه ما دلّ علىٰ اشتقاق أسمائهم عليهم السلام من أسمائه[٥] تعالىٰ، وعليه جماعة من العلماء الأعلام. وهذا يدلّ علىٰ أنّ الاشتقاق ليس من الذات الأحدية، كما عرفت.

والمصدر هو الأثر الحاصل من الفعل، وهو هيئته والأقرب إليه، ولهذا يوكّد به، وهو تابع له جارٍ عليه. والفعل هو التأثير والإحداث، وسبق لك: (مشيئته إحداثه)[٦].

واسم الفاعل ظهور الذات بالأثر، ومادّته نفس الظهور، وصورته حقيقة الأثر، ولا يصحّ كونه هو الذات البحت، من حيث ظهور الأثر والصفة، كما يدل عليه قول مَن سمعت مِن المتصوّفة، إذ لا ظهور لذات زيد القائم قبل القيام، أي لم يوصف به، وليست ذاتية له؛ لأنّه لم يوصف به ثمّ وصف، فهي فعلية وُصفت به عند ظهورها بفعلها في ذلك الأثر، فهو يدلّ عليه تعريفاً ومعرفة؛ لأنّه أثره، ومرجعه لفعله.

---

(١) المصدر غير متوفر لدينا. (٢) «الوافي» المجلّد ١، ص١٤ - ١٥.
(٣) انظر: «مفاتيح الشرائع» ج١، ص٤. (٤) في «ب»: «تكيف».
(٥) «معاني الأخبار» ص٥٥، ح٣.
(٦) «الكافي» ج١، ص١٠٩، ح٣، وسبق في: «هدي العقول» ج٥، باب الإرادة...، ح٣، وفيه: «فإرادته إحداثه».

والأثر ـ من حيث هو ـ هو المفعول المطلق، ونفس الأثر ـ من حيث تعلّقه بالحدود الستة: الزمان، والمكان، والجهة، والمرتبة، والكمّ، والكيف ـ هو المفعول به، فالمضروب ما حدث بفعل الفاعل، وإنّما كان الفعل أصلاً في العمل والاشتقاق لحكم الهيئة [واسرار][١]، واللفظ يدور على المعنىٰ، ولا استحق اللفظ [للعمل][٢] إلّا لاقتضاء معناه وأصله له.

ودليله فيك: تقوم جميع شؤونك وأفعالك بفعلك، وهي حركتك المطلقة التي بها تحدث الآثار الظاهرة والباطنة، وجميع الشؤون بالنسبة لك ولغيرك، و[هي][٣] في نفسه مجرّد عنها، وتلحقه بحسب مقارناته، وما يطرأ عليه من جهة السفلىٰ، وسيأتي زيادة في ذلك إن شاء الله تعالىٰ.

وعرفت ـ ممّا سبق ويأتي ـ أنّ ما ذكره عليه السلام من المعاني فهي معاني دلالة معلومة، بجهة ظهورها لنا بنا، ودالّة علىٰ المجهول المطلق بجهة وحدتها، لا بجهة مظهرها وتركيبها، فظهوره بها ظهور دلالة بجهة وحدتها، ونفس الظهور، لا ظهور إحاطة، فإذا قلت: مقام السناء أو مفهومه، أو الجمال، أو الأُلوهية، أو الولاية، أو [الهوان][٤]، وأمثال ذلك من معاني الصفات والأسماء، فكلّها معانٍ ومفهومات حادثة، وليست مع الله، ولا تصدق علىٰ الذات مطابقة ولا تضمّناً، ولا تُحمل عليه إلّا حمل دلالة، نسبتها له كنسبة الكعبة والبيت والروح له، وهي دالّة عليه؛ لأنّها صفة فعله وأثره الذي أُلقي فيه الدلالة عليه، وإلّا لم يكن خالقاً لها، فتكون النسبة له مجازية فعلية؛ للشرف والتنويه والرفعة، لا أنّ ضمير الذات ـ بأحديتها ـ استكنّ فيها.

وعُرف من الحديث ـ وما سيأتي ـ أنّ مبدأ اشتقاق كلّ اسم ما يدلّ عليه، وجميع الأسماء والصفات مشتقّة من الفعل، وإن قيل بالاشتقاق من المصدر فهو من الفعل، فعاد إليه، وهو أيضاً الأصل في العمل، فعاد إليه الأمر، ولا ينتهي الممكن إلّا إلىٰ ممكن، والله منزّه عن جميع المفاهيم والاعتبار. وما تضمّنه الحديث والعنوان متواتر معنىً.

وروي في التوحيد[٥]، والعياشي[٦] مثل حديث الأصل.

---

(١) كذا في النسختين.

(٢) «في: «ب»: «لعمل».

(٣) ليست في «ب».

(٤) في «أ»: «المواد». ويشير بالهوان إلىٰ قوله عليه السلام الآتي في هذا السياق: (هوان لمن خالف محمّداً)...

(٥) «التوحيد» ص ٢٣٠، ح ٢.

(٦) «تفسير العيّاشي» ج ١، ص ٣٦، ح ١٨ ـ ١٩.

وفي التوحيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه سُئل عن ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾، فقال: (**الباء بهاء الله، والسين سناء الله، والميم ملك الله**) قال: قلت: الله؟ قال عليه السلام: (**الألف آلاء الله على خلقه من النعيم بولايتنا، واللّام إلزام الله خلقه ولايتنا**) قلت: فالهاء؟ قال عليه السلام: (**هوان لمَن خالف محمداً وآل محمّد صلوات الله عليهم**) قال: قلت: الرحمن؟ قال: (**بجميع العالم**) قلت: الرحيم؟ قال: (**بالمؤمنين خاصة**)[1].

بيان: التفسير بالحروف بهذه الطريقة ـ بالكناية عن الكلمة بالحروف ـ وارد في أوائل السور، وغيرها كثير، وهو من بعض بطون التأويل، ويجري في باقي البسملة أيضاً، وربما يأتي دليله.

وفيه: عن أبي الحسن: معنى الله (**استولى على ما دقَّ وجلّ**)[2]. وفي العياشي[3] مثله.

وفي التوحيد، عن الحسن بن علي عليهما السلام في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ قال: (**الله هو الذي يتأله إليه عند الحوائج والشدائد كلُّ مخلوق، عند انقطاع الرجاء من كلِّ مَن هو دونه، وتقطّع الأسباب من جميع ما سواه، يقول: بسم الله، أي أستعين على أُموري كلّها بالله، الذي لا تحقُّ العبادة إلّا له، المُغيث إذا استُغيث، والمُجيب إذا دُعي**)[4].

وهو ما قال رجل للصادق عليه السلام: يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله، دلّني على الله ما هو؟ فقد أكثر المجادلون عليّ وحيّروني، فقال له: (**يا عبد الله، هل ركبت سفينة قط؟ قال: بلى، فقال: هل كُسرت بك، حيث لا سفينة تُنجيك، ولا سباحة تغنيك؟ قال: بلى، قال: فهل تعلّق قلبك هنالك أنّ شيئاً من الأشياء قادرٌ على أن يخلّصك من ورطتك؟ قال: بلى، قال الصادق عليه السلام: فذلك الشيء هو الله، القادر على الإنجاء حين لا منجي، وعلى الإغاثة حين لا مغيث.**

وقال الصادق عليه السلام: ولربّما ترك في افتتاح أمر بعض شيعتنا: ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾، فيمتحنه الله عزَّ وجلَّ بمكروه؛ لينبّهه على شكر الله تعالى والثناء عليه، ويمحو عنه وصمة تقصيره عند تركه قول: ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾)[5].

وقام رجل إلى علي بن الحسين عليهما السلام، فقال: أخبرني ما معنى ﴿ بسم الله الرحمن

---

(١) «التوحيد» ص ٢٣٠، ح ٣، صحّحناه على المصدر.

(٢) «التوحيد» ص ٢٣٠، ح ٤.

(٣) «تفسير العياشي» ج ١، ص ٣٦، ح ١٥، عن الصادق عليه السلام.

(٤) «التوحيد» ص ٢٣٠، ح ٥.

(٥) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص ٢٢، ح ٦ – ٧، صحّحناه على المصدر.

الرحيم ﴾، فقال علي بن الحسين عليه السلام: (حدّثني أبي، عن أخيه، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّ رجلاً قام إليه، فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾، ما معناه؟ فقال عليه السلام: إن قولك: الله، أعظم اسم من أسماء الله عزَّ وجلَّ، وهو الاسم الذي لا ينبغي ان يتسمّىٰ به غير الله، ولم يتسمَّ به مخلوق.

فقال الرجل: فما تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ الله ﴾؟ قال عليه السلام: هو الذي يتألّه إليه عند الحوائج والشدائد كلّ مخلوق، عند انقطاع الرجاء من جميع مَن دونه، وتقطّع الأسباب من كلّ مَن سواه، وذلك أنّ كلّ مترئّس في هذه الدنيا أو متعظّم فيها، وإن عظم غَناؤه وطغيانه، وكثرت حوائجُ مَن دونه إليه، فإنّهم سيحتاجون حوائجَ لا يقدر عليها هذا المتعاظم، وكذلك هذا المتعاظم يحتاج حوائجَ لا يقدر عليها، فينقطع إلىٰ الله عند ضرورته وفاقته، حتىٰ إذا كُفي همه عاد إلىٰ شركه، أما تسمع الله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿ قُل أَرَأَيتَكُمْ إِن أَتَاكُم عَذَابُ اللهِ أَو أَتَتكُمُ السَّاعَةُ أَغَيرَ اللهِ تَدعُونَ إِن كُنتُم صَادِقِينَ * بَل إِيَّاهُ تَدعُونَ فَيَكشِفُ مَا تَدعُونَ إِلَيهِ إِن شَاءَ وَتَنسَونَ مَا تُشرِكُونَ ﴾[1].

فقال الله تعالىٰ لعباده: أيّها الفقراء إلىٰ رحمتي، إني قد ألزمتكم الحاجة إليَّ في كلِّ حال، وذلّة العبودية في كلّ وقت، فإليّ فافزعوا في كلّ أمر تأخذون به وترجون تمامه وبلوغ غايته، فإنّي إن أردتُ أن أُعطيكم لم يقدر غيري علىٰ منعكم، وإن أردتُ أن أمنعكم لم يقدر غيري علىٰ إعطائكم، فأنا أحقُّ مَن سُئل، وأولىٰ من تضرّع إليه، فقولوا عند افتتاح كلّ أمرٍ صغير أو عظيم: بسم الله الرحمن الرحيم، أي أستعين علىٰ هذا الأمر بالله الذي لا تحقّ العبادة لغيره، المُجيب إذا دُعي، المُغيث إذا استُغيث، الرحمن الذي يرحم ببسط الرزق علينا، الرحيم بنا في أدياننا ودنيانا وآخرتنا، خفّفَ علينا الدِّين، وجعلَه سهلاً خفيفاً، وهو يرحمنا بتمييزنا من أعدائه.

ثمّ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَن أحزنه أمر تعاطاه، فقال: بسم الله الرحمن الرحيم، وهو مخلص لله عزَّ وجلَّ، ويُقبل بقلبه إليه، لم ينفك من إحدىٰ اثنتين: إمّا بلوغ حاجته في الدنيا، وإمّا ما يعدله عنده ويدّخر لديه، وما عند الله خير وأبقىٰ للمؤمنين)[2].

وفي تفسير العسكري عليه السلام، قال: (قال الصادق عليه السلام: ولربّما ترك في افتتاح أمر بعض شيعتنا: بسم الله الرحمن الرحيم، فيمتحنه الله بمكروه؛ لينبّهه علىٰ شكر الله تعالىٰ والثناء عليه، ويمحو عنه وصمة تقصيره عند ترك قول: ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾.

---

(١) «الأنعام» الآية: ٤٠ – ٤١.

(٢) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٢٧ – ٢٨، ح٩، بتفاوت، صحّحناه علىٰ المصدر.

لقد دخل عبد الله بن يحيىٰ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، وبين يديه كرسي، فأمره بالجلوس، فجلس عليه، فمال به حتىٰ سقط علىٰ رأسه، فأوضح من عظم رأسه وسال الدم، فأمر أمير المؤمنين عليه السلام بماء، فغسل عنه ذلك الدم، ثمّ قال: ادن منّي، فدنا منه، فوضع يده علىٰ موضحته ـ وقد كان يجد من ألمها ما لا صبر له معه ـ ومسح يده عليها وتفل فيها، فاندمل وصار كأن لم يصبه شيء قط.

ثم قال أمير المؤمنين عليه السلام: يا عبد الله، الحمد لله الذي جعل تمحيص ذنوب شيعتنا في الدنيا بمحنتهم؛ لتسلم لهم طاعتهم ويستحقّوا عليها ثوابها، فقال عبد الله بن يحيىٰ: يا أمير المؤمنين، وإنّا لا نُجازىٰ بذنوبنا إلّا في الدنيا؟ فقال عليه السلام: نعم، أما سمعت قول النبي صلى الله عليه وآله: الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر، إنّ الله يطهّر شيعتنا في الدنيا من ذنوبهم بما يبتليهم به من المحن، وبما يغفره لهم، فإنّه يقول: ﴿ وَمَا أَصَابَكُم مِن مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَت أَيدِيكُم وَيَعفُو عَن كَثِيرٍ ﴾[1].

وإنّ أعداء محمّد وأعداءنا يجازيهم علىٰ طاعة تكون في الدنيا منهم، وإن كان لا وزن لها، لأنّه لا إخلاص معها؛ حتىٰ إذا وافوا القيامة، حُملت عليهم ذنوبهم، فقُذفوا لذلك في النار.

فقال عبد الله بن يحيىٰ: يا أمير المؤمنين قد أفدتني وعلّمتني، فعرّفني ذنبي الذي امتحنت به في هذا المجلس، حتىٰ لا أعود إلىٰ مثله، فقال: تركُكَ حين جلست أن تقول: بسم الله الرحمن الرحيم، فجعل الله ذلك ـ لسهوك عمّا نُدبت إليه ـ تمحيصاً بما أصابك.

أما علمت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حدّثني عن الله تعالىٰ، أنّه قال: كلّ أمر ذي بال لم يذكر فيه: بسم الله، فهو أبتر؟ فقلت: بلىٰ بأبي أنتَ وأمّي، لا أتركها بعد، قال: إذن تحظىٰ بذلك وتسعد.

ثم قال عبد الله بن يحيىٰ: يا أمير المؤمنين، ما تفسير ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾؟

قال عليه السلام: إنّ العبد إذا أراد أن يقرأ أو يعمل عملاً، ويقول: بسم الله، أي بهذا الاسم أعمل هذا العمل، فكلّ عمل يعمله يبدأ فيه: بـ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾، فإنّه يبارك له فيه)[2].

[بيان: لا يقال: ترك المستحب لا يوجب العقاب والمؤاخذة عليه، وإلّا كان واجباً، وليس كذلك نقلاً وعقلاً وإجماعاً، والبسملة هنا مستحبّة؛ لجواز أن يكون هذا استخفافاً منه، ولهذا قال له عليه السلام: (أما علمت)، فيخرج عن الموضوع، أو منافياً لكمال الايمان لا في تمامه، وتصحُّ المؤاخذة فيه علىٰ ترك المستحب، ووردت المؤاخذة علىٰ ترك

---

(١) «الشورىٰ» الآية: ٣٠.

(٢) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٢٢ ـ ٢٥، ح٧، بتفاوت، صحّحناه علىٰ المصدر.

المستحبّات، كما يظهر للمتتبع الفطن، أو أنّ هذا فرد خاص، فتدبّر](١).

ويقع الكلام علىٰ البسملة في مقامات:

المقام الأول: لا خلاف عند الإمامية، قديماً وحديثاً، علىٰ أنّها آية من كلّ سورة تامة لفظاً ومعنىً، وعليه الإجماع المتواتر، والنص كذلك، كما يظهر لمن راجع كتب المحمّدين الثلاثة(٢) وغيرهم، وكتب مفسّريهم(٣) قديماً وحادثاً.

وتكرار لفظها غير ضائر، وإلّا لزم سقوط مثل: ﴿ فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ ﴾(٤) وغيرها من الآي، ولا قائل به، مع أنّه لا ضير من اختلاف المعاني، وكيف تكون [للفاصلة](٥) خاصة، مع أنّها لم تنزل مع براءة، ثمّ وتحصيل الفاصلة بها غير موجب لإسقاطها، ولرسمها في المصاحف المجرّدة من الزوائد، قديماً وحادثاً، [حتىٰ في المصاحف التي وصلتنا بخطّهم عليهم السلام، فوقفتُ علىٰ مصاحف في خزانة الرضا عليه السلام بخطّ عليّ عليه السلام والحسن والحسين عليهما السلام وعلي بن الحسين والصادق عليهما السلام.

وفي الكتابة معاجز تدلّ علىٰ صحّة النسبة، لا يسع ذكرها، وكلّها مجرّدة حتّىٰ من النقط والإعراب، إلّا البسملة، فإنّها موجودة مع كلّ سورة](٦) ولا حاجة إلىٰ نقل رواياتنا، وما أنكرته أئمتنا عليهم؛ لظهورها كالشمس، ولكن الكلام معهم، حيث إن الشافعي يراها آية، ومالك(٧) يسقطها أصلاً، وغيره يخفيها(٨).

فنقول: قصارىٰ ما شبّه به المخالف(٩)، وشيّد به باطله، بما روي عن أبي هريرة: أنّ

---

(١) ليست في «ب».

(٢) «الكافي» ج٣، ص٣١٢ ـ ٣١٣، باب قراءة القرآن، ح١ ـ ٣؛ «أمالي الشيخ الصدوق» ص١٤٨، ح١، ٢؛ «تهذيب الأحكام» ج٢، ص٦٩، ح٢٥١، ٢٥٢.

وانظر: «وسائل الشيعة» ج٦، ص٥٧، باب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٣) «التبيان» ج١، ص٢٤؛ «مجمع البيان» ج١، ص١٩.

(٤) «الرحمن» الآية: ١٣، ١٦، ١٨، ٢١.

(٥) في «ب»: «المفاضلة».

(٦) ليست في «ب».

(٧) «المدوّنة الكبرىٰ» ج١، ص١٦٢.

(٨) انظر: «الأم» ج١، ص١٠٧، «الخلاف» ج١، ص٣٢٨ ـ ٣٢٩، وفيه: «وقال الشافعي: إنها آية من أول الحمد»؛ «التفسير الكبير» ج١، ١٦٠؛ «الجامع لأحكام القرآن» ج١، ص٩٣.

(٩) انظر: «التفسير الكبير» ج١، ١٦٥؛ «الجامع لأحكام القرآن» ج١، ص٩٤.

النبي ﷺ قال: (قال الله عزَّ وجل: قسّمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: ﴿ الحمدُ للهِ رَبِّ العالَمِين ﴾ قال الله تعالىٰ: حمدني عبدي) ... إلىٰ آخره، ولم يذكر البسملة، والتنصيف إنّما يحصل إذا أُسقطت.

ورُدَّ بطعن جماعة منكم* في أبي هريرة، ومعارض بأنّ الشيخ أبا اسحاق الثعلبي روىٰ بإسناده: أنّ النبي ﷺ لمّا ذكر هذا الحديث عدَّ ﴿ بسم الله ﴾ ... إلىٰ آخره، آية تامة منها[1]، وكذا ابن عربي في فتوحاته[2] أورد هذا الحديث بالبسملة.

وروىٰ أبو داود السجستاني، عن القعنبي، عن مالك، عن العلاء بن عبدالرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة: أنّ النبي ﷺ قال: (يقول العبد: ﴿ مالِكِ يَومِ الدِين ﴾ يقول الله عزَّ وجلَّ: مجّدني عبدي، يقول العبد: ﴿ إياكَ نعبدُ وَإياكَ نَستعين ﴾ يقول الله: وهذه بيني وبين عبدي)[3].

فقوله: (بيني وبين عبدي) يعني القسمة، وأنّه ثلاث آيات قبل، وثلاث بعد، فحصل التنصيف لفظاً، مع احتمال أن يُراد به معنىً، كما يقال: الفرائض نصف العلم، لِما يبحث عن أحوال الموتىٰ، والموت والحياة قسمان، وأيضاً عدم ذكرها في التقسيم لخصوصية ـ مثلاً ـ لا يدلّ علىٰ إسقاطها أصلاً.

وبما رووا[4] عن عائشة: أنّه ﷺ قرأ الفاتحة ولم يبسمل.

وروىٰ البخاري في صحيحه[5]، عن أنس: أنّه صلىٰ خلف رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان، فكانوا يفتتحون القراءة بـ﴿ الحمدُ لله ربِّ العالَمين ﴾.

ورواه مسلم أيضاً في صحيحه[6]، وفيه: أنّهم لا يذكرون بسم الله ... إلىٰ آخره، وفي رواية أُخرىٰ: «فلم يجهر أحد منهم بها»[7].

إلّا أنّه غير خفي عدم دلالة ذلك علىٰ السقوط، لجواز الإخفاء بها، ولو رووا أنّه ﷺ قال: إنّها ليست بآية، لصحَّ لهم في الجملة، وإن لم تلزمنا، مع أنّها آحاد.

(*) كذا في النسختين.

(١) انظر: «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٦٥.

(٢) «الفتوحات المكيّة» ج ١، ص ٤٢٢.

(٣) «سنن أبي داود» ج ١، ص ٢١٦، ح ٨٢١؛ وانظر: «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٦٦، بتفاوت، صحّحناه علىٰ المصدر الأول.

(٤) «صحيح مسلم» ج ١، ص ٢٩٩، ح ٤٩٨؛ «سنن أبي داود» ج ١، ص ٢٠٨، ح ٧٨٣.

(٥) «صحيح البخاري» ج ١، ص ٢٥٩، ح ٧١٠، نقله بالمعنىٰ وعنه في: «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٦٨، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٦) «صحيح مسلم» ج ١، ص ٢٥١، ح ٣٩٩.

(٧) «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٦٩، باختصار.

مع أنَّ **الاسفرائيني** روىٰ[١] هنا عن أنس ست روايات، ثلاثاً عرفتها.

والرابعة: رواية معاوية[٢] ـ ورواها الشافعي[٣] أيضاً ـ وذلك أنّ معاوية لمّا قدم المدينة صلّىٰ بهم، ولم يقرأ ﴿ **بسم الله الرحمن الرحيم** ﴾، ولم يكبّر عند الخفض إلىٰ الركوع والسجود، فلّما سلّم ناداه المهاجرون والأنصار: يا معاوية سرقت من الصلاة، أين البسملة والتكبير؟ ثمّ أعادها.

وقال الشافعي: «إنّه كان عظيماً شديد الشوكة، فلولا أنّ الجهر بها هو المتقرّر عند الصحابة، ما قدروا علىٰ الانكار عليه»[٤].

الخامسة: أنّه ﷺ وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بها[٥].

السادسة: أنّه سُئل عن الجهر بها، فقال: لا أدري، فاختبطت الرواية عنه[٦]، بل النظر لها يدلّ علىٰ حمل رواياته الأُول علىٰ الإخفات بها، فهي محطّ خلافهم.

وذكر الرازي[٧] وغيره: أنَّ علياً عليه السلام كان يبالغ في الجهر بها، فلمّا وصلت الدولة لبني أُميّة بالغوا في إخفاتها؛ عناداً منهم وبغضاً، فلعلّ أنساً خاف منهم، مع أنّ في سنن البيهقي[٨]: أنّ علياً وابن عباس وابن عمر وأبا هريرة وغيرهم، رووا عنه ﷺ الجهر بها، وهؤلاء أقرب من أنس.

ويدلّ علىٰ أنها آية، ما رووا عن ابن عباس أنّه قال: «مَن ترك البسملة، فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية من كتاب الله»[٩] وهذا عدد سوره، وروي مثله عن ابن عمر وأبي هريرة[١٠].

ورووا عن [إبراهيم بن يزيد، قال: قلت لعمرو][١١]بن دينار: إنّ الفضل الرقاشي يزعم أنّ ﴿ **بسم الله الرحمن الرحيم** ﴾ ليس من القرآن، فقال: سبحان الله، ما أجرأ هذا الرجل!

---

(١) انظر: «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٦٩.

(٢) انظر: «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٦٨.

(٣) «الأم» ج ١، ص ١٠٨.

(٤) انظر: «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٦٨، باختصار.

(٥) «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٦٩.

(٦) «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٦٩.

(٧) «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٦٩.

(٨) «السنن الكبرىٰ» ج ٢، ص ٦٩، ح ٢٣٩٧، ٢٣٩٨، ص ٧٠، ح ٢٤٠٣؛ وعنه في: «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٦٨.

(٩) «المجموع» ج ٣، ص ٢٩٧ عن ابن عباس؛ «المغني» ج ١، ص ٤٨٠؛ «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٧٠ عن عبد الله بن المبارك، باختلاف.

(١٠) انظر: «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٧٠.

(١١) من المصدر.

سمعت سعيد بن جبير يقول: سمعت ابن عباس يقول: كان النبي ﷺ إذا أُنزل عليه ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ علم أنّ تلك السورة قد ختمت، وفتح غيرها[١]. فهذا يدل علىٰ أنّها آية من السورة.

ورویٰ الدارقطني[٢] أيضاً: أنّها آية.

في بيان عدد آيات الفاتحة

وأيضاً قد حصل الاتفاق علىٰ أنّ الفاتحة سبع آيات، وأنّها السبع المثاني، فمَن جعلها آية منها، قال: إنّ قوله: ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيهِم غَيرِ المَغضوبِ عَلَيهِم وَلا الضالّينَ ﴾ آية تامة، ومن أسقطها من السورة قال: قوله: ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيهِم ﴾ آية، والباقي آية أُخرىٰ.

و [القول] الأوّل أولىٰ من وجوه:

الوجه الأول: إنّ مقطع قوله: ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيهِم ﴾ لا يشابه مقطع الآيات المتقدّمة ولايقاربه.

الوجه الثاني: أنّا إذا جعلنا قوله: ﴿ غَيرِ المَغضوبِ عَلَيهِم ﴾ ابتداء آية فقد جعلنا أوّل الآية لفظ ﴿ غير ﴾، وهذا اللفظ إما أن يكون صفة لِما قبله، أو استثناء عمّا قبله، والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد.

الوجه الثالث: ولأنّ المبدَل منه في حكم المحذوف، فيكون التقدير: اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم، وهو لا يتمّ، فثبت أنّه لا يفصل قوله: ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيهِم ﴾ عن قوله: ﴿ غَيرِ المَغضوبِ عَلَيهِم ﴾ فالكلّ آية[٣].

ونُقل عن الحسن البصري أنّه كان يقول: «هذه السورة ثمان آيات»[٤] وهو قول مطّرح عند الفريقين، فثبت كونها آية من كلّ سورة، ولم يبق للمانع إلّا العناد وتنكّب طريق الرشاد.

المقام الثاني: في فضلها، ولا خفاء فيه ممّا سمعت، كيف وهي الآية التي نزل[٥] فيها

---

(١) «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٧٠. (٢) «سنن الدارقطني» ج ١، ص ٢٣٨، باب ٢٩.
(٣) انظر: «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٦٦ ـ ١٦٧، باختصار، صحّحناه علىٰ المصدر.
(٤) «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٦٦.
(٥) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٣١٧ ـ ٣١٨، ح ٨٥ ـ ٨٧.

﴿ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرآنِ وَحْدَهُ وَلَّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِم نُفُوراً ﴾[١]؟

ورویٰ الشيخ وابن بابويه: (﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ أقرب إلىٰ اسم الله الأعظم من سواد العين إلىٰ بياضها)[٢].

وفي جامع الأخبار، عن ابن مسعود، عن النبي ﷺ أنه قال: (مَن قرأ ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ كتب الله له بكلّ حرف أربعة آلاف حسنة، ومحا عنه أربعة آلاف سيئة، ورفع له أربعة آلاف درجة)[٣].

وعن النبي ﷺ: (مَن قال: ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ بنىٰ الله له في الجنة سبعين ألف قصرٍ من ياقوتة حمراء، في كلّ قصر سبعون ألف بيت من لؤلؤة بيضاء، في كلّ بيت سبعون ألف سرير من زبرجدة خضراء، فوق كلّ سرير سبعون ألف فراش من سندس واستبرق، وعليه زوجة من الحور العين، ولها سبعون ألف ذوابة مكلّلة بالدرّ واليواقيت، مكتوب علىٰ خدّها الأيمن: محمد رسول الله، وعلىٰ خدّها الأيسر: علي ولي الله، وعلىٰ جبينها: الحسن، وعلىٰ ذقنها: الحسين، وعلىٰ شفتيها: بسم الله الرحمن الرحيم)، قلت: يا رسول الله، لمن هذه الكرامة؟ قال: (لمن يقول بالحرمة والتعظيم: بسم الله الرحمن الرحيم)[٤].

أقول: وسبق عن علي عليه السلام ما يدلّ علىٰ شرفها، كيف وما نزل كتاب من السماء إلّا وأوّله البسملة[٥]! ويستحبّ الابتداء بها مطلقاً، وإن وجبت في بعض، كما في الفاتحة والسورة علىٰ المشهور، فلا تجري الإباحة في قراءتها أصلاً، وقولُ بعضٍ بجريانها فيها بوجهٍ لا وجه له، والدالّ علىٰ خلافه ظاهر من الروايات السابقة.

وفي جامع الأخبار أيضاً، عن ابن مسعود، عن النبي ﷺ: (من أراد أن ينجيه الله تعالىٰ من الزبانية التسعة عشر فليقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، فإنّها تسعة عشر حرفاً، ليجعل الله كلّ حرف منها جُنّة من واحد منهم)[٦].

---

(١) «الإسراء» الآية: ٤٦.
(٢) «تهذيب الأحكام» ج٢، ص٢٨٩، ح١١٥٩، بتفاوت يسير؛ «عيون أخبار الرضا» ج٢، ص٥، ح١١.
(٣) «جامع الأخبار» ص١٢٠، ح٢١٦.
(٤) «جامع الأخبار» ص١٢٠، ح٢١٧، صحّحناه علىٰ المصدر.
(٥) «الكافي» ج٣، ص٣١٣، باب قراءة القرآن، ح٣، وفيه: (أوّل كل كتاب نزل من السماء ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾).
(٦) «جامع الأخبار» ص١١٩، ح٢١٥، صحّحناه علىٰ المصدر.

وروىٰ العياشي وغيره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (سرقوا أكرم آية في كتاب الله: ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾)[١].

وفيه: عن الصادق عليه السلام، قال: (إذا أمَّ الرجل القوم جاء شيطان إلىٰ الشيطان الذي هو قريب الإمام، فيقول: هل ذكر الله؟ يعني: هل قرأ: ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾؟ فإن قال: نعم، هرب منه، وإن قال: لا، ركب عنق الإمام، ودلّىٰ رجليه في صدره، فلم يزل الشيطان إمام القوم، حتّىٰ يفرغوا من صلواتهم)[٢].

كيف وقد روي عنهم عليهم السلام: (سرّ القرآن في الفاتحة، وسرّها في البسملة، وسرّ البسملة في الباء)[٣]؟ وقال علي عليه السلام: (أنا النقطة تحت الباء)[٤] وليس هنا بيان موضع ذلك، وشكلها نافع حمله لدفع الآفات، والحفظ، وغير ذلك.

المقام الثالث: في الكلام علىٰ تفسيرها ومعناها، ويقع في مسائل:

المسألة الأولىٰ: الباء فيها للاستعانة، كما سمعت عن أمير المؤمنين عليه السلام، وروي عن الصادق عليه السلام في التوحيد[٥]، والمعاني[٦]، وكذا رواية العسكري عليه السلام عنه عليه السلام[٧].

ولا شكَّ أنّها أبلغ من المصاحبة، مع حصولها في الاستعانة، من حيث التخلّق والتوجّه القلبي، ولمناسبتها لقوله: ﴿ وإيّاكَ نستعين ﴾.

وروي في الكتابين: أنّ المراد بها المصاحبة أو الإلصاق، والأول أرجح لما سبق، وللأمر بابتغاء الوسيلة، بل لا ينال إلّا بها، فوجبت الاستعانة بها، ولأنّه أكمل في التعظيم، بخلاف الآخرين، والمرجّحات اللغوية ـ أيضاً ـ مع الأول، ولابدَّ لها من متعلّق، إذ حرف الوصل وجوده في غيره كالعَرَض، فهو إمّا متقدم ـ حيث لم يذكر لفظاً ـ وإمّا متأخر خاص أو عام، اسم أو فعل، فهذه احتمالات ثمانية، ذهب إلىٰ كلِّ قائل.

والأقوىٰ أنّه فعل، إذ هو الأصل، ومنه اشتقت المشتقّات، حتّىٰ المصدر ـ علىٰ الأرجح ـ متأخر؛ لتقديم ما هو أهم، وحيث كانت الأهمية القراءة قدّمت في: ﴿ اقرأ باسمِ

---

(١) «تفسير العياشي» ج١، ص٣٣، ح٤. (٢) «تفسير العياشي» ج١، ص٣٤، ح٧.
(٣) انظر: «مشارق أنوار اليقين» ص٢٣، باختلاف. (٤) «جامع الأسرار» ص٥٦٣؛ «المجلي» ص٤٠٥.
(٥) «التوحيد» ص٢٣١، ح٥. (٦) «معاني الأخبار» ص٤، ح٢.
(٧) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٢٢، ح٦.

رَبِّكَ ﴾[١] إن لم تجعل ﴿ اقرأ ﴾ جملة تامّة و﴿ باسم ﴾ ابتداء، فإنّها أوّل سورة نزلت، كما رواه محمد بن يعقوب[٢] وابن بابويه[٣].

أمّا الرواية الدالة علىٰ أنّ أوّل سورة نزلت سورة الأعلىٰ، فضعيفة سنداً ومتناً، لتضمّنها لنسيان النبي ﷺ، فهي مخالفة لمتواتر السنّة ومحكم النص، معارضة لما هو أشهر وأصحّ، وتحصيلاً للبرهان اللمّي، ولقصر الاستعانة علىٰ اسمه تعالىٰ، قصراً حقيقياً أو إضافياً، ردّاً علىٰ المشركين، حيث قالوا: باسم اللات والعزّىٰ، وتحصيلاً لكمال الامتثال؛ لقوله ﷺ: (كلّ أمر ذي بال لا يبدأ فيه)[٤]... إلىٰ آخره، ولذكره مؤخّراً في: (باسم ربي وضعت جنبي)[٥]، وفي سورة ﴿ اقرأ ﴾ علىٰ الوجه الثاني، وليوافق تقديم الاسم لفظاً علىٰ ما سواه تقديمَ المسمّىٰ علىٰ ما دونه، وتقديره مؤخّراً خاصّ مختلف، حسب إرادة المستعين وعمله، قراءةً أو حفظاً أو غيره، لعدم ظهور الفعل إلّا مقيّداً بالمفعول، وإن كان في الأصل عامّاً مطلقاً، لكن لا يظهر في اللفظ ـ وبحسب القصد ـ إلّا خاصاً، ومطلق الابتداء لا يظهر بجهة العموم، كما توهّم، فهو مستقر عامّ، وإن كان [لا][٦] يظهر إلّا خاصاً، فلا تنافي.

وقال الشهيد الثاني في الروضة: «والباء للملابسة، والظرف: مستقَر، حال من ضمير أبتدئ الكتاب، كما في: دخلت عليه بثياب السفر، أو للاستعانة، والظرف لغو، كما في: كتبت بالقلم، والأول أدخل في التعظيم، والثاني لتمام الانقطاع، لإشعاره بأنّ الفعل لا يتم بدون اسمه تعالىٰ»[٧] انتهىٰ.

أقول: ومعنىٰ المستقَر ـ بفتح القاف ـ ما كان متعلّقه عامّاً، واجب الحذف، كالواقع خبراً أو صفة؛ لاستقرار الضمير فيه، والأصل: مستقَرّ فيه، وإنّما وجب حذفه هنا لقيام القرينة مقامه، وسدّ الظرف مسدّه، ولا يقال: زيد كائن في الدار، وجوّزه ابن جنّي[٨].

---

(١) «العلق» الآية: ١.
(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٦٢٨، باب النوادر من كتاب فضل القرآن، ح ٥.
(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ٢، ص ٦، ح ١٢.
(٤) «الدرّ المنثور» ج ١، ص ٣١؛ «كنز العمّال» ج ١، ص ٥٥٥، ح ٢٤٩١.
(٥) «الفقيه» ج ١، ص ٣١٤، باب ٧٣، وفيه: (باسم الله)...
(٦) ليست في «ب».
(٧) «الروضة البهيّة» ج ١، ص ٦ – ٧.
(٨) انظر: «شرح الرضي علىٰ الكافية» ج ١، ص ٢٤٤.

وعن بعض: أنّه لا شاهد له، وعرفت ما هو أتم في التعظيم.

واختلف النحويون في أنّه إذا حُذف العامل الذي تعلّق الظرف به، فهل حذف الضمير معه، أو هو وحده، وانتقل الضمير إلىٰ الظرف فاستقر فيه؟ فالسيرافي[١] علىٰ الأول، وأبو علي[٢] وأتباعه علىٰ الثاني.

وكُسرت الباء لأنّها نقطة، واستقام [أوّل بارز] ففيها كسرة الانفعال.

وذكرت الباء دون سائر الحروف؛ لأنّها مبدأ الكثرات، وأقرب الحروف إلىٰ الألف [القائمة][٣]؛ لأنّها النفس المنبسطة، ومدّها عوضاً عن الألف، فحذف الألف إشارة إلىٰ كونها مطلقة، وإنّما تظهر في مقام الحروف بصورة خاصة، في كلّ حرف بما يناسبه، وهكذا عالم المشيئة والخلق، أي الوجودات المقيّدة، من العقل إلىٰ الثرىٰ، وخلق الإبداع الأول، وإن كان ساكناً، لا يوصف بالسكون، كما في حديث الصابي[٤]، وقد سمعته، إلّا أنّه لا يظهر في مقام التقييد إلّا متحرّكاً، فلذا امتنع النطق بالساكن، وإن كان هو أول رتبة.

وتحقيقاً: فإنّ الإبداع الأول هو روح محمد ﷺ، ولا أقرب منه إليه تعالىٰ، فهو ساكن لا يوصف بالسكون، فتأمّل.

وظهرت الهمزة في: ﴿ سَبِّحِ اسمَ رَبِّكَ الأَعلَىٰ ﴾[٥] و ﴿ اقرَأْ بِاسمِ رَبِّكَ ﴾[٦] كتابة، إعلاماً بأنّها ليست عدماً محضاً، وأنّ له مظهراً شخصياً أيضاً، في كلّ مقام وعالم حرفي، كان أو [يكون][٧]، فتدبّر.

والباء: حرف إشارة إلىٰ النفس المنبسطة، ونقطة وحركة، وهي إشارة إلىٰ ظهور الغيب شهادةً، والنقطة إلىٰ الجبروت، فقد اشتملت علىٰ كلّيات العالم.

ولكونها مقابل أوّل صادر، فسّرها الإمام عليه السلام علىٰ بطن التأويل، كما سمعت: أنّ الباء مراد بها: (بهاء الله)، علىٰ طريقة الحروف، وعلمها علم متّسع، إمّا لأنّ أوّل الكلمة الباء ـ وكذا في تفسير السين بالسناء، والميم بالمجد ـ فقوّة الكلمة في أولها، أو إشارة إلىٰ باء البداية: عالم المشيئة، وسين الوسطية، وهو ظاهرها: عالم الجبروت، وميم المنتهىٰ وهو:

---

(١) انظر: «شرح الرضي علىٰ الكافية» ج١، ص٢٤٦.

(٢) «شرح الرضي علىٰ الكافية» ج١، ص٢٤٦. (٣) ليست في «ب».

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٥، ح١؛ «التوحيد» ص٤٣٨، ح١.

(٥) «الأعلىٰ» الآية: ١. (٦) «الفلق» الآية: ١.

(٧) في: «ب»: «تكويني».

عالم المُلك ومقام المجد والتقديس للواجب عمّا لا يليق به، وهو التقديس الثانوي، وهي مراتب الغيب، وظاهر [ظاهره][1] وهي الشهادة، فاشتملت علىٰ ترتيب كلّيات العوالم مرتين.

والروايتان في تفسير الميم بالمُلك[2] أو المجد[3] منطبقتان، فظهر حينئذٍ تفسير[4] لفظ الجلالة بـ(آلاء الله)، وإلزامه وهوان أعدائهم، فإنّ معناه (استولىٰ علىٰ ما دقَّ وجلّ)[5] كما سمعت في أُخرىٰ، وهذا يقتضي كمال الإنعام وإلزام كلٍّ بما يستحقّه، وتخليته واختياره، الذي هو كمال العدل، الذي به قامت السماوات والأرض.

وكذا الرواية الأُخرىٰ[6] المفسّرة له بأنّه الذي يُقصد في الحوائج، فالمستولي ـ الذي يقصر كلُّ استيلاء عنه ـ هو المقصد لا غيره، وكذا المعبود الحقيقي يلزم أن لا يُقصد غيره، وإنّما هو المقصد بأسمائه الحسنىٰ، فإنّه الطريق الذي دلَّ عليه وعرف به، فتدبّر، ولا تفُتك الإشارة، وما احتوت عليه قليل العبارة.

فظهر الوجه في تفسير هذه الحروف بهذه المعاني، فإنّ للقرآن بطوناً، كما روي[7] متواتراً معنىً، وفسّر المعصوم أيضاً حروف التهجّي ـ كما هو ظاهر من التوحيد[8] والعيون[9] ـ علىٰ هذا النهج، وذلك لأنّ عالم الحروف منطبق علىٰ جميع النسب الوجودية والارتباطات الكونية، وفسّروا به أيضاً بعض فواتح السور، كما يظهر للمتتبع، كما ورد[10] أنّ لهم في الحروف المقطّعة علوماً جمّة.

فروىٰ ابن بابويه، عن سفيان الثوري، قال: قلت لجعفر بن محمد عليه السلام: يابن رسول الله، ما معنىٰ قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ الم ﴾؟... قال: (**أما ﴿ الم ﴾ في أول البقرة فمعناه أنا الله الملك**)[11].

---

(١) في «ب»: «هذه».
(٢) «الكافي» ج ١، ص ١١٤، ذيل ح ١؛ «التوحيد» ص ٢٣٠، ح ٣.
(٣) «الكافي» ج ١، ص ١١٤، ح ١؛ «التوحيد» ص ٢٣٠، ح ٢.
(٤) «التوحيد» ص ٢٣٠، ح ٣.
(٥) التوحيد، ص ٢٣٠، ح ٤.
(٦) «التوحيد» ص ٢٣٠، ح ٥.
(٧) «تفسير العياشي» ج ١، ص ٢٢، ح ٢، ص ٢٣، ح ٨؛ «المحاسن» ج ٢، ص ٧، ح ١٠٧٦.
(٨) «التوحيد» ص ٢٣٢ ـ ٢٣٤، ح ١، ٢.
(٩) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٢٩، ح ٢٦.
(١٠) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٨، ح ٣، وفيه: (إن في حروف القرآن المقطعة لعلماً جمّاً).
(١١) «معاني الأخبار» ص ٢٢، ح ١، صحّحناه علىٰ المصدر.

وحديث المخزومي[١] في الفواتح مشهور، كما أنها بحسب الظاهر إشارة إلىٰ أنّ هذا القرآن ـ الذي عجز عن معارضته الكلّ ـ مركّب من هذه الحروف المقطّعة.

وروىٰ ابن بابويه في ﴿كهيعص﴾ عن الصادق عليه السلام: (**معناه: أنا الكافي، الهادي، الوليّ، العالم، الصادق الوعد**)[٢].

وعنه في حديث آخر: (**كاف: كاف لشيعتنا، ها: هادي لهم، يا: ولي لهم، عين: عالم بأهل طاعتنا، صاد: صادق لهم وعدهم، حتّىٰ يبلغ بهم المنزلة التي وعدها إيّاهم في بطن القرآن**)[٣].

والرواية الأُولىٰ علىٰ باطن التأويل، والثانية علىٰ التأويل.

وفي حديث آخر طويل: (**﴿كهيعص﴾ فالكاف: اسم كربلاء، والهاء: هلاك العترة، والياء: يزيد وهو ظالم الحسين عليه السلام، والعين: عطشه، والصاد: صبره.**

فلمّا سمع ذلك زكريا لم يفارق مسجده ثلاثة أيام)[٤] الحديث، وهذا علىٰ تفسير الباطن.

وروىٰ علي بن إبراهيم، عن الصادق عليه السلام: (**وأمّا قوله: ﴿كهيعص﴾ قال: الله هو الكافي الهادي العالم، ذو الأيادي، الصابر علىٰ الأعادي، الصادق ذو الأيادي العظام، وهو قوله كما وصف نفسه تبارك وتعالىٰ**)[٥].

وروىٰ ابن بابويه وغيره: (**وأمّا: طه فاسم من أسماء النبي صلى الله عليه وآله، ومعناه: يا طالب الحق، الهادي إليه**)[٦].

وروي أيضاً: أنّ ﴿حم﴾ معناه: (**الحميد المجيد**)[٧]، وروي[٨] أنّه اسم محمد صلى الله عليه وآله، و﴿حمعسق﴾: (**الحليم المثيب، العالم السميع، القادر القوي**)[٩]. و﴿يس﴾: (**اسم له صلى الله عليه وآله، ومعناه: يا أيّها السامع للوحي**)[١٠]، ومثل ذلك كثير.

وسرّه أنّ القرآن له بطون، وهي جارية في كلّ آية، بل كلّ كلمة، بل كلّ حرف، فلذلك اختلفت، مع أنّك لو تأخذ الحرف ببعض بطون الجفر، أو بالزبر والبيّنات، تجده يطابق

---

(١) «تفسير العياشي» ج٢، ص٨، ح٣.
(٢) «معاني الأخبار» ص٢٢، ح١.
(٣) «معاني الأخبار» ص٢٨، ح٦، صحّحناه علىٰ المصدر.
(٤) «كمال الدين وتمام النعمة» ج٢، ص٤٦١، ح٢١، صحّحناه علىٰ المصدر.
(٥) «تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي» ج٢، ص٤٧، صحّحناه علىٰ المصدر.
(٦) «معاني الأخبار» ص٢٢، ح١.
(٧) «معاني الأخبار» ص٢٢، ح١.
(٨) «مناقب آل أبي طالب» ج١، ص١٩٦.
(٩) «معاني الأخبار» ص٢٢، ح١.
(١٠) «معاني الأخبار» ص٢٢، ح١، نقله بالمعنىٰ.

لبعض، وبيان ذلك يخرج بنا إلىٰ التطويل، والإشارة كافية للمستبصر.

المسألة الثانية: في الاسم.

قد سبق[١] لك معناه ـ وأنّه لا اختصاص له باللفظي، وأنّه غير المسمّىٰ، وأنّ ما وضع لدلالتنا عليه، كسائر الموجودات أو غير ذلك ـ متفرّقاً خلال الأحاديث.

وفي التوحيد، والمعاني، مسنداً عن ابن فضال، عن أبيه، قال: سألتُ الرضا عليه السلام عن معنىٰ: بسم الله، قال: (معنىٰ قول القائل: بسم الله، أي أسِمُ علىٰ نفسي سمة من سمات الله عزَّ وجلَّ، وهي العبادة) قال: فقلت له: ما السمة؟ قال: (العلامة)[٢].

وهو مختار الكوفيين[٣]؛ لأنه مشتقّ من السمّ، وهو العلو؛ لعلوّه علىٰ قسيميه: الفعل والحرف، هذا بلسان الظاهر اللغوي.

ومحض الحق حاكم بأنّ الاسم لفعل الله، مع موافقة قولنا للأصل المقصود من وضع الأسماء، حتّىٰ لغة، فإنّ المقصود تمييز المسمّىٰ ومعرفته، لا تسميته، ويعلو به.

وعلىٰ طريقة اللغة نقول: هو ـ أيضاً ـ دائماً معمول، فلا يكون أعلىٰ من قسيميه، ولا يجبر وقوعه ركني الإسناد، مع أنّه لا يقع عاملاً إلّا إذا شابه الفعل، فلا علوّ له بوقوعه في ركنيه.

مع أنّا إذا قلنا: مشتقٌّ من السمة، لا حاجة لنا إلىٰ جعل المتحرّك ساكناً، وإدخال همزة الوصل كما [هو][٤] لازم [للبصريين[٥]][٦]، حيث جعلوه مشتقّاً من السمو؛ لتصرّفه علىٰ أسماء، وسُمَيّ، وسميتُ، دون أوسام، ووُسَيم، ووسمتُ، ولعل التصريف لتنزيل الهمزة منزلة الأصل؛ لكثرة الاستعمال، فكأنّها أصل ـ وأنّ التصريف إنّما وقع بعد القلب والحذف والابتداء بالهمزة ـ وأُبقي، فلا دليل لهم في التصريف.

وفي الصحاح: «وَسَمْتُه وَسْماً وَسِمَةً»[٧].

وأمّا تعويض الهمزة في المصدر ـ كما اخترناه تبعاً للعرب العرباء، لا الكوفية ـ فغير

---

(١) «هدي العقول» ج٣، باب المعبود.

(٢) «التوحيد» ص٢٢٩، ح١؛ «معاني الأخبار» ص٣، ح١، بتفاوت يسير، صحّحناه على المصدر.

(٣) انظر: «الإنصاف في مسائل الخلاف» ج١، ص٦؛ «التفسير الكبير» ج١، ص٩٥.

(٤) ليست في «ب».

(٥) انظر: «الإنصاف في مسائل الخلاف» ج١، ص٦.

(٦) في «أ»: «البصرية»، وفي «ب»: «للبصرية».

(٧) «الصحاح» ج٥، ص٢٠٥١، «وسم».

[عزيز][(١)] في الكلمات، بل كثير، فافهم.

تنبيه: في إدخال الباء علىٰ الاسم فوائد جمّة:

منها: كمال الردّ علىٰ المشركين، حيث يقولون: باسم اللّات والعزّىٰ.

ومنها: أنّ الشائع الاستعانة بالأسماء، فهم الوسائط، فلا ينال شيء مطلقاً إلّا بواسطة.

ومنها: الإعلام بعدم اختصاصها باسم دون آخر، لترتّب الكلّ، ورجوعها إلىٰ اسم واحد، هو الواسطة الكلّية للكلّ في الكلّ.

ومنها: الإعلام بأنّه تعالىٰ ـ باعتبار كنه ذاته ـ مجهول، وإنّما يعرف بوجه، وهو الذي بيّنه وعرّف به في مقامات شهوده ومظاهر تجلّيه في أعلام الوجود، فحصل التكثّر من جهة هياكلّ التوحيد وآثاره، قال تعالىٰ: ﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ﴾[(٢)] وبهذا كلٌّ إنّما يدعو بالمقام الغالب عليه، حتّىٰ المظهر الكلّي، فإنّه مقيّد بالإطلاق، وإطلاقه بالنسبة لمَن دونه.

وأمّا ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾[(٣)] فليس للإعلام بأنّ تصوّر ذاته واكتناهها [غير][(٤)] ممكن لأحد، كما وقع لبعض، بل إمّا إشارة إلىٰ المقام المطلق، أو للإعلام بظهوره في المظاهر ودلالتها عليه، فمعرفته بها معرفته، والتوجّه نحوها التوجّه إلىٰ جهته التي لا يُعرف إلّا منها.

ومنها: إظهار افتقار الكلّ له، فلو دخلت علىٰ اسم دون آخر، فلربما توهّم الاختصاص.

ومنها: بيان أنّ ما يصعد وينزل مرجعه للواسطة الكلية.

إلىٰ غير هذه الوجوه التي لم تسنح بالخاطر.

المسألة الثالثة: في لفظ الجلالة ـ ومعناه مرّ لك ـ وكذا اشتقاقه وعدم كونه علماً، والخلاف فيه مرّ في باب المعبود[(٥)].

ولكون هذا الاسم من مقام الجمع اختصّ بمزايا:

منها: رجوع الأسماء إليه، أي لا يقع تابعاً لغيره، ولهذا نسب له محمد ﷺ.

ومنها: وبعدم تسمية أحد به، فهو مختصٌّ به لفظاً، وإن كان لا اشتراك [بين][(٦)] الواجب والممكن في شيء أصلاً، ولكن للإعلام في العالم اللفظي، والتنبيه علىٰ مزايا الوجوب

(١) في «ب»: «عشرين».
(٢) «الرعد» الآية: ١٧.
(٣) «الفاتحة» الآية: ٥.
(٤) ليست في «ب».
(٥) «هدي العقول» ج ٣، باب: ٥.
(٦) ليست في: «ب».

المحض، تعالىٰ شأنه.

ومنها: وجواز حذف (يا) من أوله، وتعويض ميم مشدّدة في آخره.

ومنها: والجمع بين (ال) والنداء فيه، ولم يجز في غيره إلّا ضرورةً.

ومنها: وبقائه تامّ المعنىٰ بعد حذف كلّ حرف حرف منه علىٰ الترتيب، فـ ﴿ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[1] ﴿ وَلَهُ مَا فِي السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[2] و ﴿ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾[3].

وحيث كانت الواو إشارة إلىٰ الغائب لا تظهر إلّا بحجاب، وهي الواو، فهي إشارة له، مع تولّدها من الإشباع، ولما سبق أُضيف الاسم إلىٰ الله دون باقي الأسماء.

وقال الشهيد في الروضة: «وإضافة الاسم إلىٰ الله دون باقي أسمائه؛ لأنّها معانٍ وصفاتٍ، وفي التبرّك بالاسم أو الاستعانة به كمال التعظيم للمسمّىٰ، فلا يدلّ علىٰ اتحادهما، بل ربما دلّت الاضافة علىٰ تغايرهما»[4] انتهىٰ.

أقول: وعرفت وجه الإضافة له خاصّة، لا لما قال، والاسم غير المسمّىٰ، واللفظ والإضافة يدلّان عليه، إن أردت بالمسمّىٰ الذات من حيث هي، وإن كانت الذات بجهة التسمية، وهي جهة الظهور ـ أي الذات المسمّاة ـ فهي [غير][5] المسمّىٰ، وهذه جهة حدوث قائمة بالحادث، لا الذات بأحديّتها، فلا عينيّة لها بوجه.

المسألة الرابعة: ﴿ الرحمن ﴾ صفة عامة، باعتبار المتعلّق وشمول لا زمها ـ كما يظهر من قول الإمام عليه السلام قبل ـ بجميع الخلق والعالم، قال تعالىٰ: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾[6]، وفي الدعاء: (يا رحمٰن الدنيا والآخرة)[7].

وعن الصادق عليه السلام: (﴿ الرحمن ﴾ اسم خاص بصفةٍ عامة)[8] والرحيم بالعكس، فعمّت القبضتين، ولما كان مقام النبوّة والرسالة، فكانت إنّما [تحكم][9] بالظاهر، ليوفىٰ كلٌّ نصيبه غير منقوص، إذ كلّ جمال فيه جلال، وبالعكس ـ ولذا ورد في بعض الأدعية: (ورحيمهما)[10] ـ وجمال الجلال بتوفية النصيب في الدنيا، قال تعالىٰ: ﴿ وَلَولا أَن يَكُونَ

---

(١) «المائدة» الآية: ١٢٠؛ «الشورىٰ» الآية: ٤٩. (٢) «النحل» الآية: ٥٢.
(٣) «الإخلاص» الآية: ١. (٤) «الروضة البهيّة» ج ١، ص ٧، بتفاوت يسير.
(٥) في النسختين: «عين». (٦) «الأعراف» الآية: ١٥٦.
(٧) «الكافي» ج ٢، ص ٥٥٧ باب الدعاء للكرب والهمّ... ح ٦.
(٨) «مجمع البيان» ج ١، ص ٢٢. (٩) في «أ»: «لحكم».
(١٠) «الكافي» ج ٢، ص ٥٥٧ باب الدعاء للكرب والهمّ... ح ٦.

النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾[١] الآية ﴿ كُـلاًّ نُّـمِدُّ هَـٰؤُلاءِ ﴾[٢] الآيـة ﴿ وَإِنَّـا لَـمُوَفُّوهُمْ نَـصِيبَهُمْ غَـيْرَ مَنقُوصٍ ﴾[٣] | وقال ﷺ: | (الدنيا سجن المؤمن، وجنة الكافر)[٤] وقال ﷺ: (حُفّت الجنة بالمكاره، وحفّت النار بالشهوات)[٥].

ومقام ﴿ الرحيم ﴾: الولاية، فلذا كانت خاصّة بالمؤمنين، ولا يقام وزن يوم القيامة لغير مَن والاهم وأقرّ بولايتهم دنياً وعرفهم، بل ترىٰ وجوهاً عاملة في الدنيا بأنواع العبادات، ناصبة العداوة، تصلىٰ ناراً حامية، مخلّدين فيها ﴿ لا يُقضَىٰ عَليهم فَيَمُوتُوا ولا يُخَفَّفُ عَنهُم مِن عَذابِها كَذٰلِكَ نَجزِي كُلَّ كَفُورٍ * وَهُمْ يَصطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجـاءَكُـمُ النَّـذِيرُ فَـذُوقُواْ فَـمَا لِـلظَّالِمِينَ مِـن نَّصِيرٍ ﴾[٦].

وليس الأولىٰ تقديم ﴿ الرحيم ﴾ هنا علىٰ ﴿ الرحمن ﴾ ليكون من قبيل الترقّي من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ، حيث إنّ الرحيم خاص، والرحمن عام، كما قيل[٧] وتُوهِّم؛ لأنـه إنّـما يكون فيما إذا دخل الأدنىٰ في الأعلىٰ، ليكون ذلك الأدنىٰ بَعدُ لغواً، وليس هنا كذلك، بل كلّ للرحمة، فقدّم ﴿ الرحمن ﴾ للأعمّية، ولكـونه مـقام النبوة، التـي هـي قـبل الولايـة الاستخلافية التي بعدها، فيذكر ﴿ الرحيم ﴾ بعد.

وأمّا بيت اللغوي:

[سموت بالمجد يابن الأكرمين أباً][٨] فأنتَ غيثُ الوَرَىٰ لا زِلتَ رحمانا[٩]

فلغوي كقول أهل اليمامة[١٠] لمسيلمة: «رحمن اليمامة» لكفرهم، ولا شكّ أنّ نجداً محل الفتن، ومنها تظهر.

واختار بعض علمائنا جواز إطلاق ﴿ الرحمن ﴾ علىٰ غيره تعالىٰ، والظاهر ـ علىٰ ما في

---

(١) «الزخرف» الآية: ٣٣. (٢) «الإسراء» الآية: ٢٠.
(٣) «هود» الآية: ١٠٩. (٤) «معاني الأخبار» ص ٢٨٩، ح ٣.
(٥) «صحيح مسلم» ج ٤، ص ١٧٢٤، ح ٢٨٢٢؛ «سنن الترمذي» ج ٤، ص ٦٩٣، ح ٢٥٥٩.
(٦) «فاطر» الآية: ٣٦ – ٣٧. (٧) انظر: «تفسير الكشّاف» ج ١، ص ٨.
(٨) من المصدر.
(٩) البيت لرجل من بني حنيفة يمدح فيه مسيلمة الكذّاب. انظر: «تفسير الكشّاف» ج ١، ص ٧.
(١٠) انظر: «تفسير الكشّاف» ج ١، ص ٧.

حفظي الحاضر ـ أنّ منهم: الشيخ أحمد بن فهد في عدة الداعي[1]، لا لبيت اللغوي، بل نظراً إلىٰ أنّ ما يطلق عليه تعالىٰ لا يُطلق علىٰ غيره أصلاً، وإن أُطلق لفظاً، كما في (عالم) و(حي) و(قادر)، وباقي الأسماء.

والاشتراك اللفظي غير ضائر ومؤثر، فلا مشاركة، إذ تلزم أن لو كانت في المعاني، وإذ ليس فليس، وستسمع في حديث الجرجاني: (**إنّما التشبيه في المعاني، فأمّا في الأسماء فهي واحدة، وهي دالّة علىٰ المسمّىٰ**) الحديث[2]، وفي غيره دالّ عليه أيضاً، كما يظهر لمراجع أحاديث هذه الأبواب، مع أنّ في الممكن أثر رحمة، وهي حقيقة بالنسبة إلىٰ الممكن، وإن تنزّه عنها الواجب، كما هو ظاهر، فصحّ الإطلاق، إلّا أنّه لا يخلو بعدُ عن شيء.

واستثنىٰ هذه اللفظة للحديث السابق، وإلّا جرىٰ في الألوهية، إذ مطلق الطاعة ـ بمعناها اللغوي ـ ثابتة لغيره، وهي طاعة مَن أمر تعالىٰ بطاعته.

وقال ﷺ: (**مَن أصغىٰ إلىٰ ناطق فقد عبده**)[3] الحديث، وغير ذلك، وليس هو ـ حينئذ ـ معبوداً من دون الله أو شريكاً له، فلا يلزم شرك ولا كفر، مع أنّه لا يصحّ إطلاقه علىٰ غيره أصلاً، إجماعاً.

فإذن كما أنّه وجب أن يكون لفظ دالّ ـ في عالم الحرفي ـ علىٰ أنّ الكمال الذاتي له، وأنّه مستحقّ له، وأنّه الموجد ولا موجد غيره، ولا ينافي هذا الشرط والسبب لبعض، فإنّه لنقص المعلوم، وتسببت بلطفه الأسباب، فهي من لطفه ومعلولة له عقلاً، فلا توقّف من جهته تعالىٰ، ولا نقص يعود إليه، فالكل يرجع لهذين الأمرين، فلابدّ وأن يُقام في كلّ مقام ـ حتىٰ في عالم الحرفي ـ مزايا واختصاص خاصّ به تعالى، ولتوافق الظاهر والباطن.

هذا، والحروف ـ في أسمائه تعالىٰ وكلماته ـ تدلّ علىٰ ما تدلّ عليه في غيره، وكذا ما يلزمها من الحكم، في مثل وجوب [تجنيبها][4] عن النجاسات ـ وعدم مسّ المحدث لها ونظيرها ـ لذاتها، فتدبّر، فلا خروج عن الحديث، ولا نقض بغيره من الأحاديث.

وفي تفسير الإمام العسكري عليه السلام: (**﴿الرحمن﴾: العاطف علىٰ خلقه بالرزق، لا يقطع عنهم مواد رزقه، وإن انقطعوا عن طاعته**)[5].

---

(١) «عدّة الداعي» ص٣٠٣، وفيها قال ابن فهد: «وقد يتسمّىٰ بالرحيم غيره تعالىٰ، ولا يتسمّىٰ بالرحمن سواه، لأنّ الرحمن هو الذي يقدر علىٰ كشف البلوىٰ، والرحيم من خلقه قد لا يقدر علىٰ كشفها».

(٢) «الكافي» ج١، ص١١٩، ح١، وسيأتي في الباب اللاحق، ح١.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص٣٠٤، ح٦٣. (٤) في النسختين: «اجتنابها».

(٥) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٣٤، ح١٢.

وفيه: عن أمير المؤمنين عليه السلام: (﴿ الرحمن ﴾: هو العاطف على خلقه بالرزق.

قال: ومن رحمته أنّه لمّا سلب الطفل قوة النهوض والتغذّي، جعل تلك القوة في أُمّه، ورقّقها عليه، لتقوم بتربيته وحضانته، فإن قسا قلبها وجب تربيته على المؤمنين. ولمّا سلب عن بعض الحيوانات قوة التربية لأولادها والقيام بمصالحها، جعل تلك القوة في الأولاد؛ لتنهض حين تولد، وتسير إلىٰ رزقها المسبّب لها.

قال عليه السلام: وتفسير قوله عزَّ وجلَّ: ﴿ الرحمن ﴾: أنّ قوله: ﴿ الرحمن ﴾ مشتقّ من الرحمة، سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: قال الله تعالىٰ: أنا الرحمن، وهي من الرحم، شققتُ لها اسماً من اسمي، فمَن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته.

ثمّ قال علي عليه السلام: أوَ تدري ما هذه الرحم التي مَن وصلها وصله الرحمن، ومن قطعها قطعه الرحمن؟ فقيل: يا أمير المؤمنين، حثّ بهذا كلّ قوم أن يكرموا أقرباءهم، ويصلوا أرحامهم، فقال لهم: أيحثّهم على أن يصلوا أرحامهم الكافرين، وأن يعظّموا مَن حقّره الله تعالىٰ وأوجب احتقاره من الكافرين؟.

قالو: لا، ولكن عنىٰ المؤمنين، قال: فقال: أوجب حقوق أرحامهم لاتّصالهم بآبائهم وأُمّهاتهم؟ قلت: بلىٰ يا أخا رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: فهم إذن إنّما يقضون فيهم حقوق الآباء والأمهات، قلت: بلىٰ يا أخا رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: فآباؤهم وأُمّهاتهم إنّما غذوّهم في الدنيا ووقوهم مكارهها، وهي نعمة زائلة، ومكروه ينقضي، ورسول ربّهم ساقهم إلىٰ نعمة دائمة لا تنقضي، ووقّاهم مكروهاً لا يبيد، فأي النعمتين أعظم؟ قلت: نعمة رسول الله صلى الله عليه وآله أعظم وأجل وأكبر.

قال: فكيف يجوز أن يحثّ علىٰ قضاء حقّ من صغّر الله حقّه، ولا يحثّ علىٰ قضاء حقّ مَن كبّر حقّه؟! قلت: لا يجوز ذلك، قال: فحقّ رسول الله أعظم من حقّ الوالدين، وحقّ رحمه أيضاً أعظم من حقّ رحمهما، فالويل كلّ الويل لمن قطعها، والويل كلّ الويل لمَن لم يعظّم حرمتها.

أمَا علمت أنّ حرمة رحم رسول الله صلى الله عليه وآله حرمة رسول الله، وأن حرمة رسول الله حرمة الله تعالىٰ، وأنّ الله أعظم حقاً من كلّ منعم سواه، وأنّ كلّ منعم سواه إنّما أنعم حيث قيّضه لذلك ربه، ووفّقه له؟ أمَا علمت ما قال الله تعالىٰ لموسىٰ بن عمران عليه السلام).

ثمّ أخذ في البيان إلىٰ أن قال: (ثمّ قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ الرحم التي اشتقّها الله تعالىٰ من رحمته بقوله: أنا ﴿ الرحمن ﴾، هي رحم محمد صلى الله عليه وآله، وإنّ من إعظام الله إعظام محمد صلى الله عليه وآله،

وإنّ من إعظام محمد ﷺ إعظام رحم محمد ﷺ، وإن كلّ مؤمن ومؤمنة من شيعتنا هو من رحم محمد ﷺ، وإن إعظامهم من إعظام محمّد ﷺ، فالويل لمن استخف بشيء من حرمة محمّد ﷺ، وطوبىٰ لمن عظّم حرمته وأكرم رحمه ﷺ ووصلها)[1].

أقول: وهذا علىٰ تفسير باطن التأويل، فافهم.

المسألة الخامسة: ﴿ الرحيم ﴾ مرَّ لك معناه، وأنّه خاص، قال تعالىٰ: ﴿ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً ﴾[2] ﴿ فَسَأَكْتُبُها لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ﴾[3] ﴿ كَتَبَ رَبُّكُم عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوءاً بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[4].

وفي تفسير الإمام عليه السلام: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: رحيم بعباده المؤمنين، ومن رحمته أنّه خلق مائة رحمة، وجعل منها رحمة واحدة في الخلق كلّهم، فبها يتراحم الناس، وترحم الوالدة ولدها، وتحنو الأُمّهات من الحيوانات علىٰ أولادها، فإذا كان يوم القيامة أضاف هذه الرحمة الواحدة إلىٰ تسعة وتسعين رحمة، فيرحم بها أُمّة محمد ﷺ، ثمّ يشفّعهم فيمن يحبّون له الشفاعة من أهل الملّة) الحديث[5].

إشارة وإبطال

غير خفي دلالة البسملة ـ حتّىٰ أنّه وصف نفسه بالرحمن الرحيم ـ والأمر بالاستعانة علىٰ بطلان مذهب الجبرية، إذ كيف يكون الواجب تعالىٰ كذلك، وقد خلق الكفر وخلّد صاحبه في النار، وأمر بالايمان وصدّ عنه وعاقب؟

وكذا مذهب المفوّضة، إذ كيف يأمر بالاستعانة، ويبطل الخبر الاستعانة أيضاً، وإلّا رجعت إلىٰ الأمر بالاستعانة في إيجاد فعل، هو الموجد له، أو هو المستعين لنفسه بنفسه، وكذا وصفه بالرحمة،والطاعات رحمة ولازم الوجود،فتكون الطاعة منه، فيبطل التفويض.

وعنهم عليهم السلام: (أنّي أولىٰ بحسناتك منك، وأنتَ أولىٰ بسيئاتك منّي) الحديث[6]،

---

(١) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٣٤ - ٣٧، ح١٢، بتفاوت، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) «الأحزاب» الآية: ٤٣. (٣) «الأعراف» الآية: ١٥٦.

(٤) «الأنعام» الآية: ٥٤.

(٥) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٣٧، ح١٣، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٦) «الكافي» ج١، ص١٦٠، ح١٢، وسيأتي في: «هدي العقول» ج٧، باب الجبر والقدر، ح١٢.

وستسمعه مع بسط هذه المسألة فيما سيأتي، إن شاء الله تعالىٰ.

ولا ينافي وصفَه بالرحمن الرحيم، وأنّ رحمته ﴿ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾[١]، كما قال تعالىٰ، وقال: ﴿ وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إلاّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾[٢].

وفي الكافي، في صحيح أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام: (ولرحمته خلقهم)[٣].

وفي التوحيد:(خلقهم ليفعلوا ما يستوجبوا به رحمته فيرحمهم)[٤]،وفي العيّاشي[٥] مثله.

وفي تفسير علي بن إبراهيم: (﴿ ولذلك خلقهم ﴾ أي للرحمة)[٦].

وقال صلى الله عليه وآله: (الخير كلّه بيديك، والشرّ ليس إليك)[٧].

تعذيبُه* الكافر وتخليده وغضبه عليه، إذ ليس ذلك [للتشفي][٨]، وإنّما هي أعمالهم رُدّت إليهم ﴿ إنّما تُجزَوْنَ ما كُنْتُمْ تعمَلُونَ ﴾[٩] ﴿ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ ﴾[١٠].

فالشرّ مراد عرضاً لا ذاتاً، فباعتبار النظام الجملي والإرادة العزمية دخل في النشأتين، مع سبق الرحمة لهم، فتدبّر، وسينكشف لك إن شاء الله تعالىٰ.

إشارة وإنارة

قد اشتهر علىٰ لسان اللغويين[١١]، وبين المفسّرين[١٢] ـ وأخلد إلىٰ ذلك جيل كثير ـ: أنّ الرحمة حقيقة رقّة القلب، وهو معناها في الممكن، وحيث لم يمكن إجراء ذلك في

---

(١) «الأعراف» الآية: ١٥٦. (٢) «هود» الآية: ١١٨ – ١١٩.

(٣) «الكافي» ج ١، ص ٤٢٩، ح ٨٣، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٤) «التوحيد» ص ٤٠٣، ح ١٠.

(٥) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ١٧٣، ح ٨٢، وفيه: (فأُولئك أولياؤنا من المؤمنين، ولذلك خلقهم من الطينة الطيبة).

(٦) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ١، ص ٣٦٧، وفيه: (يعني أهل رحمة لا يختلفون في الدين).

(٧) «المصباح» ص ٢٣، عن الصادق عليه السلام، بتفاوت؛ «بحار الأنوار» ج ٨١، ص ٣٦٦.

(*) فاعل قول المؤلّف: «ولا ينافي وصفَه بالرحمن الرحيم».

(٨) في «ب»: «للتشفي». (٩) «الطور» الآية: ١٦.

(١٠) «الأنعام» الآية: ١٣٩.

(١١) انظر: «الصحاح» ج ٥، ص ١٩٢٩؛ «لسان العرب» ج ٥، ص ١٧٣، «رحم»؛ «القاموس المحيط» ج ٤، ص ١٦٥.

(١٢) انظر: «تفسير البيضاوي» ج ١، ص ٧؛ «الدرّ المصون» ج ١، ص ٦٠.

الواجب؛ لاقتضائه للانفعال والتجدّد والتشبيه وغير ذلك، وهو منفي عنه تعالىٰ، غير ممكن إجراؤه في جناب القدس، مع تطابق الدليل العقلي والنقلي علىٰ وصفه تعالىٰ بها، فارتطم عليهم الأمر، وضاق عليهم المفرّ، فقالوا: إطلاقها عليه من قبيل المجاز المرسل، لأنّه سبب انعطاف القلوب، أو علىٰ سبيل الاستعارة؛ لعمله [بكمال][1] إحسانه، عمل [العطوف][2] وعمل ما يعمله الرؤوف.

قال العلّامة السامغاني في شرحه للباب الحادي عشر: «وهذا أشبه للتدقيق وأقرب للتحقيق، لكن يلزم منه أن لا يكون (الرحمن) مستعملاً علىٰ سبيل الحقيقة، وذلك ظاهر؛ لاختصاص إطلاقه بذات الله تعالىٰ، ولا بأس به؛ لأنّ الوضع لا يستلزم استعمال اللفظ فيما وضع له»[3] انتهىٰ.

ولمّا جعل كثير من علماء الأُصول وغيرهم أنّها حقيقة في رقة القلب، وهو عليه محال ـ والحقيقة استعمال فيما وضع له أولاً، والمجاز استعمال في غيره ثانياً ـ قالوا: إن المجاز لا يستلزم الحقيقة [لاستعمال الرحمن [...]، ولم يسبقه وضع، واستدلّوا به، لكنّها مصادرة، ومن أين علموا أن حقيقتها كذلك مطلقاً، وفي الممكن خاصة، لا توجب المجازية فيه، ولو تأمّلوا في ذلك لدلّ علىٰ نفي المجازية، فيكون من الحقائق، فتأمّل][4].

وقال الشيخ بهاء الدين، في تفسيره المسمّىٰ بالعروة الوثقىٰ: «الرحمة رقة في القلب، وتأثر يقتضي التفضّل والإحسان، ويوصف بها سبحانه باعتبار غايتها التي هي فعل، لا باعتبار مبدئها الذي هو انفعال؛ لتنزهه جلّ شأنه عنه، وأكثر أسمائه تعالىٰ تؤخذ بهذا الاعتبار، كالرحمن والرحيم»[5] انتهىٰ.

ومثله في تفسير البيضاوي[6].

---

(١) في «أ»: «بكل».　　(٢) في «ب»: «المطوف».

(٣) المصدر غير متوفر لدينا.

(٤) في «ب»: «فإن استعمال الرحمن هنا لم يسبقه وضع، لكن هذا ينفي مجازيته لا يثبتها، وإلّا خرج عن التعريف، ولم يوجد. والاستدلال بالرحمة هنا علىٰ ذلك مصادرة، ومن أين علم أن حقيقتها الرقة؟ وكونها كذلك في الممكن لا يدل عليه مطلقاً، فجاز كونه حقيقة بعد حقيقة، وسيأتي زيادة».

(٥) «العروة الوثقىٰ» ضمن «رسائل الشيخ بهاء الدين» ص٣٩٦، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٦) «تفسير البيضاوي» ج١، ص٧.

وجوه ضعف لسان أهل العرفان

وقد اشتهر علىٰ لسان أهل العرفان: خذ الغايات واترك المبادئ [ولا يخفىٰ ما فيه من ضعف، من وجوه:

الوجه الأول: أنّ الاستناد إلىٰ قول: «خذ الغايات واترك المبادئ»][1] غير مفيد، فإن كان المراد إثبات غاياتها ولوازم الصفات وترك الأول، فليكن كذلك في كلّ الصفات، ولم يسلكوه، مع إرادة جواز ترك المبادئ، التي استدللت بها علىٰ إثبات الصفات، حيث إنّها ممكنة، والممكن دالّ عليه بما أقام فيه وأظهر فيه من الدلالة، فخذ غايته، وهو إثبات الكمال له بما هو كمال، من غير أن يصحبه نقص، فالنهايات بدايات باعتبار، وأين هذا وما توهّموه فيما اشتهر عنهم، مع أنّا نرجع معكم إلىٰ النص والبرهان الحكمي، إن قبلتم الإنصاف؟!

الوجه الثاني: أنّ [استقراء][2] الممكن دالّ علىٰ أنّ الرحمة معناها كذلك، كما أنّ الحياة والعلم له معنىً فيه، ولكن من أين حصل أنّه إذا لم يكن في الواجب تعالىٰ ذلك المعنىٰ ممكناً، كان مجازاً، ولا يكون له معنىً آخر حقيقة بالنسبة له تعالىٰ كالعلم لما انتهىٰ كمال الممكن في شأنه تعالىٰ، بل الاستقراء لا يعدو موضعه [وإلّا لزم مجازية وصفه بالصفات الذاتية لقولهم السابق، وهي عندهم عين ذاته.

فإن قالوا: لعدم معرفة حقيقة علمه.

قلنا: كذا هنا.

فإن قالوا: لمعلوميته من النص والاعتبار.

قلنا: فكذا هنا، والفرق تحكّم][3].

الوجه الثالث: أنّ الله يقول: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[4] ﴿كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ﴾[5]

---

(١) ليست في «ب». (٢) في «أ»: «استقرار».

(٣) في «ب»: «فيلزم كون وصفه بالعلم مجازاً، لاستحالة وصفه تعالىٰ بعلم الممكن، وكذا في القدرة والحياة، مع أنّكم تقولون: هي عين ذاته، فإن قلتم هنا: لا تعرف حقيقة علمه، فكذا قولوا في حقيقة رحمته، فما تقولون هناك يلزمكم هنا». (٤) «الأنعام» الآية: ١٢.

(٥) «الحشر» الآية: ٣.

ولم يلزم أن يكون مجازاً، لكون الكتاب ـ بالمعنىٰ اللغوي ـ غير جارٍ فيه، بل يطلق علىٰ مطلق التصوير والإيجاد والحكم.

الوجه الرابع: كيف يكون الممكن أصلاً لاشتقاق اسم الواجب ووصفه، والموجود ورحمته منه تعالىٰ؟ حتىٰ إنّه يكون لهم الحقيقة وله المجاز، وبمعناه ـ عندهم ـ يصحّ السلب، فهو لازم المجازية، [لِمَ لا احتملوا المجاز لرقّة القلب، لخلق الله لها، وسميتها بالرحمة، وهي آية لما في [ـ]، وليست بذاتية لها، وتكون فيه مشابهة، لأنّها آيته ودليله][1] أوَ لا سمعوا قوله تعالىٰ: ﴿ فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ ﴾[2] الآية؟.

فرقّة القلب من آثار رحمته، ولله مائة رحمة وغيره. فكما حقيقة الشيئية له، وهي لهم بجعله، فهي لهم مجازاً، وإن كانت حقيقة بالنسبة لهم، لا بالمعنىٰ المجازي اللغوي الذي يعنونه، فكذلك الرحمة حقيقتها له تعالىٰ، وهي عبارة عن نفس الهداية والحياة والعلم، وهو كذلك بذاته قبل خلق قلوبهم، ورقّتها الدالّة علىٰ أنّه رحيم.

والرقّة مجاز، أي دليل علىٰ كونه رحيماً بذاته، أي طريق، فإذا أراد إجراء رحمة علىٰ عبد لعبد، جرت بعض الآثار الدالّة، كما قال: ﴿ فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ ﴾[3] وغيرها، غير مفاضة منه، وهو الجواد، ومفيض الجود أولىٰ به، ولم تحدث رحمته بعد خلقهم، فتفطّن.

وأقول لك: هل اتّصف بالرحمة بذاته، قبل خلق الخلق وصفاتهم؟ أو لم يتصف إلّا بعد خلقهم ورقّتهم؟ واشتق اسم مختص به من قلوبهم؟ فهو فاقد كمال مستكمل، كيف ووجودهم بسبب رحمته لهم؟! والثاني باطل، فتعيّن الأول: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾[4].

ولا تقل بما قيل بغير تفطّن وتفكّر، وتتبع الشهرة بعد البيان: إنّها حقيقة في رقّة القلب، وهي لله مجاز، بل الأمر بالعكس، ولكن المجازية كما أشرنا لك في معناها، لا علىٰ ما هو المشهور في عرفهم اللغوي.

[**فإن قيل:** الإجماع علىٰ أنّ الرحمة فينا حقيقة، ولا تجوز علىٰ الله.

قلنا: لا يلزم منها كونها في الله مجازاً، وإن فرّعوا علىٰ ذلك، والمغايرة لا توجب

---

(١) من: «ب».

(٢) «الروم» الآية: ٥٠.

(٣) «الحجّ» الآية: ٥.

(٤) «ق» الآية: ٣٧.

المجازية، فجاز كونها حقيقة بعد حقيقة، ولا تقولون في علمنا وسمعنا وحياتنا ونحوها، التي هي فينا حقائق، فيه تعالىٰ بالمجازية، وكذا في أنّ لنا حقيقة وله حقيقة، ولا تحكموا علىٰ ما لا تعرفون بالمجازية][1].

الوجه الخامس: علىٰ قولهم: إذا كان الرحمن مختصّاً به، وموضوعاً للرقّة، ولم يستعمل فيه، فما فائدة الوضع؟ وهو تخصيص لفظ بمعنًى، وأصل الأشياء للاستعمال؟

فإن قيل: لتصحيح المجازية.

قلنا: هو الخروج، ولا يكون إلّا بعد استعمال.

ثمّ وما فسّروا به، من أنّ الوضع لا يستلزم الاستعمال ـ وأنّ المجاز لا يستلزم الحقيقة للفظة الرحمن، ليس غيرها ـ مصادرة ظاهرة، بل لقائلٍ أن يقول: هي حقيقة في معناها الذي قالوا بمجازيته، ويدلّ علىٰ عدم وضعها لغيره عدم استعمالها لغيره، وإلّا استعملت بالنسبة له تعالىٰ من الواضع خاصّة، ولو حين الوضع، [أو][2] يكون الواجب تعالىٰ أراد ذلك منها، حين ألقىٰ علىٰ الرسول الوحي القرآني، وسماجته ظاهره.

بل ويلزمهم ـ أيضاً ـ جعل جميع أسمائه تعالىٰ مجازات، فإنّ معانيها في الممكن لا تجري فيه، وهو حقيقتها، واستعملت فيها، فهي في تلك مجازات، وإن قالوا غير ذلك لزمهم هنا.

الوجه السادس: الأصل في الاستعمال الحقيقة، كما عليه جماعة[3]، [وعلىٰ القول بأنّه أعمّ ليس محلّ النزاع منه، ولا يخفىٰ علىٰ الفطن إمكان رفع النزاع][4] بين المرتضىٰ وغيره.

وفي توحيد الصدوق[5] ـ أو معاني الأخبار ـ عن أحدهم عليهم السلام ما يدلّ علىٰ تفسيره

---

(١) من: «ب».   (٢) في «أ»: «بأن».

(٣) انظر «الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة» ج١، ص١٠ – ١١؛ «معارج الأُصول» ص٥١؛ «مبادئ الوصول» ص٧٣، «الوافية» ص٦١.

(٤) في «ب»: «وليس بل الكلّ، وهو هنا سابق، وليس هو من قبيل أن الاستعمال أعم لخروجه، وحينئذٍ فلا نزاع ...».

(٥) «التوحيد» ص٢٣٢، ح٥، وفيه: (الرحمن الذي يرحم ببسط الرزق علينا، الرحيم بنا في أديـاننا ودنـيانا وآخرتنا)...

بالنسبة له تعالىٰ بمعنىٰ الهداية والحياة [لا كما قالوا][1]، فتكون فيه حقيقة، فتأمّل.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله ﴿عن هشام بن الحكم، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها: الله ممّا هو مشتقّ؟ فقال: يا هشام، الله مشتقّ من إله، وإله يقتضي مألوهاً، والاسم غير المسمّىٰ، فمَن عبد الاسم دون المعنىٰ فقد كفر، ولم يعبد شيئاً، ومَن عبد الاسم والمعنىٰ فقد أشرك وعبد اثنين، ومَن عبد المعنىٰ دون الاسم فذاك التوحيد، افهمت يا هشام؟

قال: قلت: زدني، قال: [إنّ][2] لله تسعة و[تسعين][3] اسماً، فلو كان الاسم هو المسمّىٰ لكان كلّ اسم منها إلهاً، ولكنّ الله معنىٰ يدلُّ عليه بهذه الأسماء، وكلُّها غيره.

يا هشام، الخبز اسمٌ للمأكول، والماء اسمٌ للمشروب، والثوب اسمٌ للملبوس، والنار اسمٌ للمحرق، أفهمت يا هشام فهماً تدفع به وتناضل [به] أعداءنا الملحدين[4] مع الله عزَّ وجلَّ غيره؟ قلت: نعم، فقال: نفعك الله به، وثبّتك يا هشام، قال [هشام][5]: فوالله ما قهرني أحد في التوحيد حتىٰ قمت مقامي هذا﴾.

أقول: قد سبق لك هذا الحديث في باب المعبود[6] سنداً ومتناً، مشروحاً، إلّا أنّ هناك: (**والإله يقتضي مألوهاً**) وهنا (**وإله يقتضي مألوهاً**) فلو جرّد النظر عمّا هناك أمكن قراءته هنا: (**وأله**) بلفظ الماضي، فراجع ما سبق فيه.

وفي نسخة الاحتجاج: (**المتّخذين مع الله**)[7] ولا تفاوت معنىً.

---

(١) من «ب».
(٢) ليست في المصدر.
(٣) في «أ» والمصدر: «تسعون».
(٤) في المصدر: «المتخذين».
(٥) ليست في المصدر.
(٦) «هدي العقول» ج٣، الباب الخامس، ح٢.
(٧) «الاحتجاج» ج٢، ص٢٠٣، وفيه: (والمتخذين)...

ومرَّ لك أيضاً في باب المعبود تعداد التسعة والتسعين | اسماً |، نقلاً عن التوحيد[1]، والملّا[2] أحال | ما | هنا على ما سبق، وسمعت ما فيه.

وقال محمد صادق في شرحه هنا: «التناضل: التنازع، وقوله: **(مع الله عزَّ وجلَّ غيره)** أي يقولون: مع الله غيره، والحق أنّ أغيار الله كلّ منها هو الوجود مع التعيّن الذي به امتاز الوجود عن غيره، وما به الامتياز يجب أن يكون غير الوجود، وإن كان عين الوجود فيكون هو هو، فلا يمتاز عن غيره، [مع أنَّ كلّ وجود من الممكنات يمتاز عن غيره][3]، وإذا كان غير الوجود فهو عدم، فكلّ من الممكنات مركّب من الوجود والعدم المجاور للوجود، والمركّب من الشيء وغيره غير هذا الشي، فكلّ ممكن غير الوجود من هذا الوجه.

فعلىٰ هذا، كلّ اسم وصفة غير المسمّىٰ وغير الموصوف من وجه، لا مطلقاً، فقوله عليه السلام: **(الاسم غير المسمّىٰ)** يعني من وجه، لا مطلقاً، وهذه المغايرة ـ من وجه ـ تمنع عبادة الاسم دون المعنىٰ، أو عبادة الصفة دون الموصوف؛ لأنَّ المعبود وجود واحد من جميع الوجوه، والتعدّد ـ وكذا العدم ـ ينافي المعبودية، ولو كان العدم من وجه».

أقول: كلّه ضلال، والتعيّن عنده والاعتبار عدمٌ اعتباري [من][4] ملاحظة الأعيان الاعتبارية، فالممكن عنده مركّب من حقيقة الوجوب والعدم الاعتباري ، ولذا قال بالمغايرة، أي اعتباراً، إذ الحقيقة واحدة، وهذا مفرّع علىٰ قواعد أهل التصوف وضلالهم، بل الاسم غير الذات مطلقاً، ولا اعتبار له في مقامها مطلقاً، وليست الحقيقة واحدة، وليس غير وجود الواجب عدماً.

نعم، وجود الممكن عدم في رتبة الواجب، بمعنىٰ لا اعتبار له، وهو وجوده الإمكاني، ومعلوم أنّه لا اعتبار للموجود فوق مقامه ورتبته، فتدبّر.

❑ الحديث رقم ﴿ ٣ ﴾

قوله: ﴿ [الحسن بن راشد،] عن أبي الحسن موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال: سُئل عن معنىٰ الله، فقال: استولىٰ علىٰ ما دقَّ وجلَّ ﴾.

---

(١) «التوحيد» ص١٩٤، ح٨.
(٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٦٢.
(٣) ليست في «ب».
(٤) من «ب».

ومعناه ظاهر ممّا سبق، ولمّا كانت الألوهية تقتضي العموم، ولفظ (الله) دالّ على الذات بجميع صفاتها ـ وهي مستولية على الكلّ، استيلاءً تاماً متعالياً، كلّ في مقامه بفعله، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾[1] وقال تعالىٰ: ﴿ وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ ﴾[2] و﴿ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴾[3] ـ فسّره به، وسينكشف لك معنىٰ هذا الاستيلاء بوجه، في الكلام علىٰ ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾[4] إن شاء الله تعالىٰ.

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿عن العبّاس بن هلال، قال: سألتُ الرضا عليه السلام عن قول الله تعالىٰ: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[5] فقال: هادٍ لأهل السماء، وهادٍ لأهل الأرض.

وفي رواية البرقي: هدىٰ مَن في السماء، وهدىٰ مَن في الأرض ﴾.

وفي التوحيد[6] مثلهما، وكذا في المعاني[7].

وفي التوحيد، مسنداً عن صالح بن سهل الهمداني، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: في قول الله تعالىٰ: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ ﴾[8]: (فاطمة عليها السلام ﴿ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾: الحسن عليه السلام ﴿ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ﴾: الحسين عليه السلام ﴿ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ ﴾ فاطمة عليها السلام كوكب درّيّ بين نساء أهل الدنيا ﴿ تُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ ﴾ إبراهيم عليه السلام ﴿ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ﴾ لا يهودية ولا نصرانية ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ ﴾ يكاد العلم ينفجر بها ﴿ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ﴾ إمامٌ منها بعد إمام ﴿ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ﴾ يهدي الله للأئمة مَن يشاء ﴿ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ﴾) الحديث[9].

---

(١) «الروم» الآية: ٢٥. (٢) «البروج» الآية: ٢٠.
(٣) «فصّلت» الآية: ٥٤. (٤) «طه» الآية: ٥.
(٥) «النور» الآية: ٣٥. (٦) «التوحيد» ص١٥٥، ح١، ص٢٣٠، ح٤.
(٧) «معاني الأخبار» ص٤، ح١، ص١٥، ح١٦. (٨) «النور» الآية: ٣٥.
(٩) لم نعثر عليه في «التوحيد»، وعثرنا عليه في «الكافي» ج١، ص١٩٥، ح٥، صحّحناه علىٰ المصدر.

وفيه مسنداً عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وضع العلم الذي كان عنده عند الوصي، وهو قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ اللهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضِ ﴾ يقول: أنا هادي السماوات والأرض، مثل العلم الذي أعطيته ـ وهو نوري الذي يهتدىٰ به ـ مثل المشكاة، فيها المصباح، فالمشكاة قلب محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والمصباح: النور الذي فيه العلم، وقوله: ﴿ المِصباحُ في زُجاجَةٍ ﴾ يقول: إنّي أُريد أن أقبضك، فأجعل الذي عندك عند الوصي، كما يجعل المصباح في الزجاجة ﴿ كَأَنَّها كَوكَبٌ دُرِّيٌّ ﴾ فأعلمهم فضل الوصي ﴿ تُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ ﴾ فأصل الشجرة المباركة إبراهيم عليه السلام، وهو قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ رَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُم أَهْلَ البَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ ﴾[1]، وهو قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ إِنَّ اللهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ * ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[2].

﴿ لا شَرقِيَّةٍ ولا غَربِيَّةٍ ﴾ يقول: لستم بيهود فتصلّوا قِبَل المغرب، ولا نصارىٰ فتصلّوا قِبَل المشرق، وأنتم علىٰ ملّة إبراهيم عليه السلام، وقد قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلا نَصْرَانِيّاً وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفاً مُسْلِماً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾[3].

وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿ يَكَادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾[4] يقول: مثل أولادكم الذين يولدون منكم، كمثل الزيت الذي يعصر من الزيتون.

﴿ يَكَادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾، يقول: يكادون أن يتكلموا بالنبوة، ولو لم ينزل عليهم ملك)[5].

وبسنده عن الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: ﴿ اللهُ نورُ السَّمٰوٰاتِ والأَرض ﴾؟ قال: (كذلك الله عزَّ وجلَّ) قال: قلت: ﴿ مَثَلُ نُورِهِ ﴾؟ قال: (محمد صلى الله عليه وآله وسلم)، قلتُ: ﴿ كَمِشكاةٍ ﴾؟ قال: (صدر محمد صلى الله عليه وآله وسلم) قال: قلت: ﴿ فيها مصباحٌ ﴾؟، قال: (فيه نور العلم، يعني النبوّة) قلت: ﴿ المِصباحُ فِي زُجاجَةٍ ﴾؟ قال: (علم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صدر إلىٰ قلب علي عليه السلام) قلت: ﴿ كأنّها ﴾؟ قال: (لأيّ شيء تقرأ: ﴿ كأنّها ﴾)؟ فقلت: فكيف جُعلتُ فداك؟ قال: (كأنّه ﴿ كوكبٌ دُرِّيٌّ ﴾) قلت: ﴿ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ ولا غربية ﴾ قال: (ذلك أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لا يهودي ولا نصراني) قلت:

---

(١) «هود» الآية: ٧٣.
(٢) «آل عمران» الآية: ٣٣ ـ ٣٤.
(٣) «آل عمران» الآية: ٦٧.
(٤) «النور» الآية: ٣٥.
(٥) «الكافي» ج٨، ص٣١١ - ٣١٢، ح٥٧٤، صحّحناه علىٰ المصدر.

﴿ يَكادُ زَيتُها يُضِيءُ وَلَو لَم تَمسَسهُ نارٌ ﴾؟ قال: (يكاد العلم يخرج من فم العالم من آل محمد من قبل أن ينطق به)، قلت: ﴿ نُورٌ علىٰ نُورٌ ﴾؟ قال: (الإمام في إثر الإمام)[١].

وروىٰ أُخرىٰ[٢] عن | محمد بن | علي بن الحسين عليه‌السلام بتفاوت غير مؤثر، إلّا أنّه لا تعرّض فيها للفظ: ﴿ اللهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ والأرض ﴾.

وروىٰ عن جابر، عن أبي جعفر عليه‌السلام، في قوله: ﴿ اللهُ نورُ السَّمٰوٰاتِ والأَرض مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ ﴾ (فالمشكاة صدر نبي الله صلى‌الله‌عليه‌وآله، فيه المصباح، والمِصباحُ هو العلم في الزجاجة، والزجاجة أمير المؤمنين عليه‌السلام، وعلم النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله عنده)[٣].

وروىٰ مرسلاً، عن الصادق عليه‌السلام: أنّه سُئل عن: ﴿ اللهُ نورُ السَّمٰوٰاتِ والأَرضِ ﴾ إلىٰ ﴿ مصباح ﴾ فقال: (هو مثل ضربه الله لنا)[٤].

وروىٰ علي بن إبراهيم بسنده، عن صالح بن سهل الهمداني، مثله[٥].

وروىٰ عن طلحة بن زيد، عن الصادق عليه‌السلام في هذه الآية: ﴿ اللهُ نورُ السَّمٰوٰاتِ والأَرض ﴾ قال: (بدأ بنور نفسه تعالىٰ. ﴿ مَثَلُ نُورِهِ ﴾ مثل هداه في قلب المؤمن ﴿ كَمِشكاةٍ فِيها مِصباحٌ المِصباحُ ﴾ والمشكاة جوف المؤمن، والقنديل قلبه، والمصباح النور الذي جعله الله في قلبه ﴿ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ ﴾ قال: الشجرة المؤمن ﴿ زَيتُونَةٍ لّا شَرقِيَّةٍ وَلا غَربِيَّةٍ ﴾ قال: علىٰ سواء الجبل، لا غربية أي لا شرق لها، ولا شرقية أي لا غرب لها، إذا طلعت الشمس طلعت عليها، وإذا غربت الشمس غربت عليها ﴿ يَكَادُ زَيتُها يُضِيءُ ﴾ يكاد النور الذي جعله الله في قلبه يضيء، وإن لم يتكلم ﴿ نُورٌ علىٰ نُورٍ ﴾ فريضة علىٰ فريضة، وسنّة علىٰ سنّة ﴿ يَهدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشاءُ ﴾ يهدي الله لفرائضه وسننه من يشاء ﴿ وَيَضرِبُ اللهُ الأَمثالَ لِلنّاسِ ﴾ فهذا مثل ضربه الله للمؤمن.

قال: فالمؤمن يتقلّب في خمسة من النور) ـ وفي نسخة: من خمسة من النور ـ (مدخله نور، ومخرجه نور، وعلمه نور، وكلامه نور، ومصيره يوم القيامة إلىٰ الجنة نور).

قلت لجعفر بن محمد عليهما‌السلام: جعلت فداك يا سيدي، إنّهم يقولون: مثل نور الرب؟ قال:

---

(١) «التوحيد» ص١٥٧، ح٣، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص١٥٨، ح٤.

(٣) «التوحيد ص١٥٩، ح٥، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٤) «التوحيد» ص١٥٧، ح٢.

(٥) «تفسير علي بن إبراهيم القمّي» ج٢، ص١٠٣.

(سبحان الله، ليس لله مثل، قال الله تعالىٰ: ﴿ لا تَضْرِبُوا للهِ الأَمْثالَ ﴾[١])[٢].

ومثل هذه الرواية روىٰ محمد بن العباس[٣]، وفي الاختصاص[٤] وغيرهما، بل روىٰ المخالف أيضاً، كما رواه الشافعي ابن المغازلي في كتاب المناقب[٥].

والكلام هنا يقع في مسائل:

المسألة الأولىٰ: غير خفي وصفه تعالىٰ بالنور، من القرآن والنصّ كثير، وفي الأدعية: (**يا نور النور**)[٦].

وفي التوحيد، في باب صفات الذات والأفعال، بإسناده عن الصادق عليه السلام، قال عليه السلام: (**هو عزَّ وجلَّ مثبت موجود لا مبطَل**) إلىٰ أن قال عليه السلام: (**والله نور لا ظلام فيه، وحيّ لا موت له، وعالم لا جهل فيه**) الحديث[٧].

وفيه في حديث آخر، عن هشام بن سالم، قال: دخلتُ علىٰ أبي عبْد الله عليه السلام، فقال لي: (**أتنعتُ الله ؟**) فقلت: نعم، قال: (**هات**)، فقلت: هو السميع البصير، قال: (**هذه صفة يشترك فيها المخلوقون**)، قلت: فكيف تنعته، فقال: (**هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحقٌّ لا باطل فيه**) فخرجت من عنده، وأنا أعلم الناس بالتوحيد[٨]. ومثله كثير.

ولا شكَّ أنّ النور والظهور شيء واحد، فكلّما اشتد الشيء ظهوراً اشتد نوراً، ولا شكَّ أنّ الواجب تعالىٰ ظاهر، غني مطلق، ومُظهر لغيره، بل لا ظهور أظهر منه، حتىٰ إنّه سبب الخفاء، فسبحان من احتجب بغير حجاب.

وفي الدعاء: (**يا باطناً في ظهوره، وظاهراً في بطونه**)[٩]، وظهر بما بطن وبالعكس.

فإذا كان كذلك، فهو أحقّ الأشياء باسم النور، كيف وبه استنار الوجود وزال ظلامه

---

(١) «النحل» الآية: ٧٤.

(٢) «تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي» ج٢، ص١٠٣ ـ ١٠٤، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٣) «تأويل الآيات الظاهرة» ص٣٥٧؛ «تفسير البرهان» ج٣، ص١٣٦، ح١١ ـ ١٢.

(٤) «الاختصاص» ضمن «سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد» ج١٢، ص٢٧٨.

(٥) «مناقب علي بن أبي طالب» ص٣١٦، ح٣٦١.

(٦) «مهج الدعوات» ص٣٦٧؛ «بحار الأنوار» ج٩٢، ص١٧٠، الدعاء: ٢٢.

(٧) «التوحيد» ص١٤٠، ح٤.

(٨) «التوحيد» ص١٤٦، ح١٤، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٩) «مصباح المتهجّد» ص٧٤٠.

واهتدىٰ الكلّ؟ ومعلوم أنّ النور به الاهتداء، وهو الهادي، وهو هادٍ لأهل السماوات والأرض؛ ولهذا استغنىٰ عن التعريف؛ لشدّة الظهور كالوجود.

فلا مجاز في وصفه بالنور، بعد أن تعرف أنّه والظهور شيء واحد، وتعرف ـ بما سبق ـ أنّه نور كذلك، وأنّه هاد، ومعلوم أنّه هاد، فهو نور، وكذا من هذه الروايات.

ولم يقم دليل عقلي ولا نقلي علىٰ أنّ النور حقيقة في هذا العرض الحالّ في الأجسام، الظاهر بالشمس، المنسلخ بغيوبها خاصة، وإن توهّم بعض فارتكب المجاز، لمّا خفي عليه الأمر، وحار كيف ولم [يسمّ][1] هذا نوراً إلّا لما فيه من الظهور، وغيره أشدّ فيه، فهو أولىٰ بالنورية.

وورد عنهم عليهم السلام ـ وسمعت بعضه ـ: أنّهم عليهم السلام خُلِقوا من نور الله[2].

وعنهم عليهم السلام: (نحن أنوار الله في البلاد)[3] ولا شكّ في ذلك، وأنّه حقيقة، وورد[4] بأن الله خلق أنواراً قبل خلق السماوات.

ومعلوم بديهة أنْ ليس المراد منها هذا الحادث بعد خلق الشمس، وإلّا لم يكن قبلُ مستقلاً بنفسه، ويعبد الله ويسبّحه، وكذا نوره، وهو وجود المشيئة.

والسبب في الغلط في مثل هذه المواضع قصر النظر علىٰ المعنىٰ اللغوي، وإجراؤهم كلماتهم والقرآن ـ ذا البطون والوجوه ـ عليها ليس إلّا، وحينئذٍ فلا إشكال يرد في كونه نوراً، حتىٰ يحتاج إلىٰ التخطّفات الوهمية، فهو تعالىٰ نور لا ظلمة فيه، فتدبّر بنورك، وانظر به ترشد.

ثمّ وتفسير الإمام عليه السلام للآية بقوله: (هادٍ) و(هدىٰ) ـ علىٰ بعض النسخ ـ ليس بدال علىٰ أنّه ليس بنور بذاته، بل النور هو الظاهر بذاته، المظهر للغير، كما نقول مثلاً: نور النهار بالشمس لا يدل علىٰ أنّها في نفسها ليست بمستنيرة، بل الأمر بالعكس، بل أقول لك: من أسمائه النور، فهل استحق هذا الوصف بعد خلق العالم، وخلقه للأسماء الحادثة لنا، أمّا قبل خلقه فلا؟ أو بالعكس، وإنّما كان اللفظ دليلاً ودالاً علىٰ المعنى، كما سمعت؟ والأول

---

(١) في «ب»: «يسلم». (٢) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٢١، ح٣٤.

(٣) لم نعثر عليه بهذا اللفظ، وفي «بحار الأنوار» ج٩٧، ص٣٤٥، ح٣٢، ما لفظه: (يا أنوار الله في أرضه)...

(٤) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٢١، ح٣٤، وفيه: سأل المفضّل الصادقَ: ما كنتم قبل أن يخلق الله السماوات والأرضين، قال عليه السلام: (كنّا أنواراً).

باطل، والثاني تمّ به المقصود.

هذا، ومن راجع كتب المتألّهين وجدها مصرّحة بأنّ النور هو الظهور، وإطلاق عالم الأنوار على المجرّدات، كما صرَّحت به الروايات، وأنّه [لا اختصاص][1] بالنور على الحسّي العرضي، كيف والعلم نور وهم أنوار؟ والمؤمن (مدخله نور)[2] إلى آخره، كما مرَّت الإشارة.

فليس سبب التخصيص إلّا القصور، وتوهّم أن تفسير الآية بهذا يخرجها عمّا نقول، وليس كذلك، بل نؤكده، فلا ظلمة أشدُّ من العدم، ولا ضياء ونور أشدُّ من الوجود.

ومَن أكثر [ذكر][3] «النور» نوّر الله قلبه، وله مربع جليل القدر يوضع في شرف الشمس، فيفيد ملكاً دائماً، ووضعه مع (نافع) في مربع يفيد الحياة باطناً، والملك ظاهراً، وسيأتي زيادة بيان عن قريب.

المسألة [الثانية][4]: غير خفي عليك ـ ممّا مر ـ ما في عبائر جماعة من القصور.

قال ملّا خليل في الشرح: «إنّ بين لفظ الحديث، ووصف الله به، من قبيل المجاز المرسل في النسبة، نظير: زيد حياة عمر».

وقال الشارح محمد صالح: «النور وهو ينكشف به الأشياء، ويظهر وجودها عند الحس، إمّا جسم ـ كما ذهب إليه جماعة من المحققين ـ أو عرض، كما قيل. وعلى التقديرين لابدَّ من تأويل الآية، إلّا عند المجسّمة والمصوّرة، القائلين بأنّه تعالى نور، وتأويلها على وجوه:

منها: ما ذكرهﷺ، وهو أنّ المراد بالنور الهداية؛ لاشتراكهما في الايصال إلى المطلوب.

ومنها: الله خالق نورهما.

ومنها: الله منوّر قلوب مَن في السماوات والأرض لرؤية الآثار الألوهية، والحقائق الربوبية.

ومنها: أنّ الله ذو البهجة والجمال، وهو يرجع إلى الثاني، أي خالقهما»[5] انتهى.

فأقول: احتاجت الآية إلى تأويل، وكان فيها تشبيه لما خصّصت النور بالحسّي العارض،

---

(١) في «أ»: «الاختصاص».

(٢) «تفسير علي بن إبراهيم القمّي» ج ٢، ص ١٠٤.

(٣) في «أ»: «ذلك».

(٤) في النسختين: «الثالثة».

(٥) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٩ - ١٠، صحّحناه على المصدر.

مع أنّه لا [قائل][1] ـ لا قديم ولا حادث ـ يقول بأنّه تعالىٰ هو هذا النور الحادث علىٰ الأجسام، الذي يغيب ويطلع، كما يدلُّ عليه ظاهر العبارة.

أمّا الثنويّة فعبّروا به عن قديم فاعل للخير والظلمة، بالعكس كما مرّ[2]، والمشبّهون يقولون: إنّه جسم نوري مصمت، أو بعضه مجوّف، وتقوم الحوادث به، ولا يقولون: هو هذا النور الحسّي العرضي خاصة.

ومَن له أدنىٰ سرّ ظهر له خلاف ذلك، كما يظهر له خلاف ما عزاه للمحقّقين من القول بجسمية النور، وما ظنَّ الخوارج به عن الحقيقة، وسلكه في المجاز اللغوي، عرفت ما فيه، مع أنّ أكثر تأويلاته ليست مخرجة ـ عن كونه نوراً ـ إلىٰ المجازية، وكذا الحمل علىٰ هداه أو كونه منوّر القلوب بما أودع فيها، وظهر لخلقه غيبا وشهادةً، وكلّها حقائق مترتّبة.

المسألة الثالثة: التقابل بين النور والظلمة تقابل العدم والملكة، لكن بعد اعتبار الظلمة تقابل تضادّ، إذ الجهل ضد العقل؛ لأنّه أُعطي فأبىٰ وامتنع، فهو جاهل مركّب، فكلُّ رتبة من رتب الوجود النورية لها ضد، إلّا الواجب تعالىٰ، لا ضد له ولا ند لا عدم ولا وجود؛ إذ ليس في رتبة أزل الآزال غيره، لا موجود ولا معدوم، وإنّما يكون ظهوره وتنويره العالم بآية ظهوره، واسمه الجامع: النور الخالص، الذي من شعاعه تنوّرت القوابل، وطردت الظلمات وحيي رسم الأموات وهدي به إلىٰ أعلىٰ الدرجات، بعد أن أنزل إلىٰ أسفل الدركات، فكان الهدىٰ والهادي لكل مهتدٍ وطالب، في قوسي البدء والعود، وهو نور محمد ﷺ الذي هو نور الله؛ لأنّه اسمه الأتمّ الجامع الأعمّ، الذي به فعل ما فعل وشعشع الوجود، واستنار كاملاً مكمّلاً، من إقباله وإدباره.

والله فاعل بفعله، مثل خالق ورازق، وهذه أسماء فعل، ومبدأ اشتقاق هذه الأسماء [الفعل لا الذات][3]، فليست [بذاتية][4]، لقولك: خلق الإيمان ولم يخلق الكفر. والله حمّل محمداً وآله ـ لحقيقة ما هم عليه ـ الفاعلية، وملّكهم إياها، وهو المالك لما ملّكهم، ولم يستغنوا عنه بذلك، ولم يرفع يده عنهم، فهم أعظم آياته ونوره المضيء لخلقه، وبه استضاء، واسمه الأعظم الذي وضعه علىٰ النهار فأضاء، وعلى الليل فأظلم.

---

(١) في «ب»: «قبل».

(٢) «هدي العقول» ج٣، باب حدوث العالم.

(٣) في «أ»: «العقل الذاتي».

(٤) في النسختين: «بذاته».

وورد[١] تفسير النور بهم، في قوله تعالىٰ: ﴿ وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا ﴾[٢] وتسميتهم النور في الزيارات الواردة عنهم ـ والقرآن وسائر الأخبار ـ كثير، أغنىٰ ما سمعت عن نقل الزيادة.

فإذا كانوا كذلك فلا شكّ أنّ بهم خلق الخلق، ومن فاضل صورتهم ومادّتهم، أو من ظلّ عكسهما يكون الخلق ويصوّر، وكانوا الغاية، فإنّ الخلق إذا كان نشر كمالهم، وظهور استنارتهم، كانوا الغاية، والمردّ لهم. والروايات بجميع ذلك متواترة معنىً في الكافي وسائر كتب الحديث.

وإذا كان مختصر الأمر كذلك، فكانوا هدىٰ السماوات والأرض ونوره، بحسب الوجود الأولي، في نزولهم من مقام الإمكان إلىٰ مراتب الدهر والسماوات، والعناصر إلىٰ التراب، ثمّ بعد راجعين إلىٰ الأصلاب، ثمّ البرزخ، ثمّ القيامة، ثمّ ما بعدها إلىٰ ما لا نهاية، [حتّىٰ يصلوا لمبدئهم، ويبقوا فيه في صعود بكمال الفيض الرضواني، إلىٰ ما لا نهاية][٣] إذ لا نهاية له.

ومجمع ذلك وأصله العلم، من مقام الفؤاد، واللبّ إلىٰ مقام المعاني، والعقل إلىٰ الصور والنفس، إلىٰ [القوىٰ][٤] والاحساس.

و﴿ مَثَلُ نُورِهِ ﴾ هم، الذي [نسبه][٥] لذاته، فإنّه ظهور الذات، والظاهر به، ولتشريفهم وتعظيمه، وهو نور محمد ﷺ.

﴿ كَمِشْكَاةٍ ﴾ ـ كما سمعت في النص ـ وهي قلب محمد ﷺ، ﴿ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ وهو نور العلم، وهو عقل الكلّ ـ عقله عليه السلام ـ.

وهذا ﴿ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ﴾ إمّا تُريد بها قلبه ـ أي العرش المركّب من الأنوار الأربعة ـ وتجعل المشكاة أولاً نفسه وصدره، أو أنّها نفس الوصي وما أودع فيه الرسول، كما هو ظاهر الروايات وسمعتها.

﴿ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ ﴾ أحسن الكواكب وأضوؤها، وهي مظاهر أسمائه، ومظهر حكمه وتقاديره، فالدّري منها: الأجمع الأتم في ذلك، وأعظم الأسماء مظهراً، في عالم التقدير والتكوين، إلىٰ عالم الأجسام، ويعود كما بدأ مكمّلاً ومستكملاً.

---

(١) «تفسير علي بن إبراهيم القمّي» ج٢، ص٢٥٦، وفيه: (رب الأرض يعني إمام الأرض).
(٢) «الزمر» الآية: ٦٩.
(٣) ليست في «ب».
(٤) في النسختين: «القوي».
(٥) في «أ»: «نسبهم».

﴿ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ ﴾ إبراهيم، في هذا العالم بأمر الله، وحقيقتها ترجع إلىٰ مشيئته الأمرية، التي جعلته محلاً لحمل شؤون المشيئة، وتصدر الأمور منهم عليهم السلام وعنهم، وهم بأمره يعملون.

ولا شك في بركة هذه الشجرة؛ لأنّها شجرة الوجود، وبها قام في عالم السرمد والدهور والأزمان، وملأت الكون ثماراً وأغصاناً وأوراقاً، وألواناً وألحاناً، وباقي أنواع الموجودات، من الجمادات وغيرها.

ولا شكَّ في كونها في نهاية الاعتدال والاستواء؛ ولهذا كانت كذلك، وقامت بها السماوات والأرض، وهما يشملان الكلّ؛ إمّا لأنَّ لكلّ موجود سماءً وأرضاً؛ أو لأنَّ قيامهما يوجبه فيما فيهما بطريق أولىٰ، ولهذا وصفها بأنّها ﴿ زَيْتُونَةٍ ﴾ مع قوة الحرارة المعتدلة فيها.

وليست شرقية المطالع ولا غربية، أو لايجري عليها التغيير والأُفول والشروق الزماني، أو لا يهودية ولا نصرانية.

﴿ يَكَادُ زَيْتُها يُضِيءُ ﴾ أي يظهر العلم، علم النبوّة وغيرها، ويضيء زيتها، ﴿ وَلو لَم تَمسَسهُ ﴾ نور ﴿ نار ﴾ المشيئة، ويؤذن له، وذلك لشدة صفائها حتىٰ لم يبقَ منها إلّا ما يظهر به الوجود، إذ لا ظهور له إلّا بالماهية، فلكمال المشابهة والاتحاد كاد يبرز العلم منها، ولو لم يمسس الزيتَ نارُ المشيئة، والزيت حقائقهم المقدسة.

وسمعت: (يكاد العلم يخرج من فم العالم)[1] وهو حقائقهم والزيت، من قبل أن ينطق به بالإذن ومس النار، وهو أحد المعاني في قوله تعالىٰ: ﴿ وَلا تَعجَلْ بِالقُرآنِ مِن قَبلِ أن يُقضَىٰ ﴾[2] الآية.

﴿ نُورٌ عَلىٰ نُورٍ ﴾ إمام علىٰ أثر إمام، وكذلك الأنوار [في] المتعاكسة علىٰ القلب، وعلىٰ الزجاجة المجعولة في المشكاة، من استنارة الزيت، وما يقع عليه من مس النار والانعكاس من المشكاة والزجاج.

فتأمّل في هذا المثل العظيم، فإنّه لا تكذيب في المثل، ويريك العيانُ وتشعشع شعاعه، واستنارة المشكاة بجميع أجزائها وأحوالها، مثالاً لاستنارة الآفاق والعوالم، وإضاءتها،

---

(١) «التوحيد» ص١٥٨، ح٣. (٢) «طه» الآية: ١١٤.

بتشعشع شعاعهم، وبروز العلم منهم عليهم السلام.

وإذن كان المبدأ من النور وشعاعهم، ولهذا ورد: (أنّ مخرج المؤمن نور، ومدخله نور، وتقلّبه في نور)[١] من أوّل نزوله من مكامن الغيب، وتطوّراته نزولاً، حتىٰ انجمد ورجع في الأطوار وأنواع التقبّضات[٢] [والتنقلات][٣]، حتىٰ كمل ورجع لمقامه الأولي، صاعداً إلىٰ ما لا نهاية له فيه.

وعن الصادق عليه السلام: (إن الله خلق المؤمن من نوره)[٤] ولا نور له تعالىٰ كذلك، إلّا هم عليهم السلام، ولا يراد به الذات الأحدية، وإن قاله أهل التصوّف ومَن تبعهم منّا، فهو ضلال، ستعرفه إن شاء الله مع بداهته وضوحاً، عقلاً ونقلاً.

واعلم أنّ ما سمعت من تفسير الآية فهو علىٰ التأويل وباطنه، أو الباطن أو الظاهر، وعلىٰ ما سمعت في بيانهم ونسبتهم من العالم، ونسبة العالم لهم كلّه فيهم ومنهم وإليهم، إما بحسب ذواتهم الأمرية، أو تطوّراتهم الكونية، أو ظهوراتهم الفرعية، وتشعشع سرُجهم الوهّاجة، التي ملأت الأكوان، فلا نور في الأكوان إلّا نورهم، وهم حملة القرآن بكل مقام ومعنىٰ، ولا يفارقونه، كلٌّ يدور علىٰ الآخر.

ومنه تفسير المشكاة بصدره عليه السلام أو قلبه، كما سمعت في الروايات، أو العرش في التأويل، أو الحسّي الظاهر المعروف بين أهل العرف العام.

والملّا الشيرازي، علىٰ قواعده ـ من جعله وجود الله كلّ الوجود، وأنّ [بسيط][٥] الحقيقة كذلك، وأنّه لايشذ من وجوده وجود أصلاً، وما يسلب عنه إلّا الأعدام ـ فسّر[٦] هذا النور بالذات، فمعنىٰ ﴿اللهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضِ﴾ أي وجود السماوات والأرض، ويلزم منه كونه هاديهم وهداهم، وبطلانه ظاهر، ولا يخفىٰ حينئذ سقوط التمثيل لذاته، بما ذكر في الآية.

وذكر الملّا تأويلاً للآية في كتابه أسرار الآيات، لا يناسب التأويل الوارد عنهم عليهم السلام،

---

(١) «تفسير علي بن إبراهيم القمّي» ج٢، ص١٠٤، وفيه: (فالمؤمن يتقلب في خمسة من النور: مدخله نور، ومخرجه نور، وعلمه نور، وكلامه نور، ومصيره يوم القيامة إلىٰ الجنة نور».

(٢) في «ب»: «التصفيات».

(٣) من «ب».

(٤) «بصائر الدرجات» ص٨٠، ح١.

(٥) في «أ»: «سيا».

(٦) «أسرار الآيات» ص٣٥.

ويناسب طريقه.

قال: «فمعرفة الله في الإنسان، إذا حصلت كنور المصباح إذا اشتعل بالزيت».

قال: «﴿ اللهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشكَاةٍ ﴾ في قلب المؤمن ـ كما في قراءة ابن مسعود ـ ﴿ كَمِشكَاةٍ فِيها مِصباحٌ المِصبَاحُ في زُجَاجَةٍ ﴾[1] الآية.

فالمشكاة: البدن، والزجاجة: الروح الحيواني الذي بمنزلة الروح، لصفائها وقبولها لصور المحسوسات، التي هي عكوس الصورة الحقيقية وأشباحها المثالية.

والزيت: القوة القدسية، التي هي أفضل ضروب العقل الحيواني الهيولاني، وهو أوّل درجة النفس الناطقة، وآخر درجة النفس الحساسة، وهو بعينه القوة الخيالية عندنا؛ لأنّها أيضاً مجرّدة عن البدن، موجهة لا إلىٰ عالم الطبيعة، بل لما فوق هذا العالم.

والشجرة المباركة: القوّة المفكّرة، التي هي أفضل ضرب من القوة الخيالية؛ لأنّها إذا قويت تصير مفكّرة»[2] ثمّ أخذ مطابقة الإنسان للعالم الكبير.

وأقول: لا يخفىٰ ضعف التمثيل والمثال حينئذ، ففي الإنسان ما هو أعلىٰ ممّا ذكر، وأشد في التمثيل وأقرب، والقوّة الخيالية من أضعف القوىٰ، ولا تنقلب قوّة إلىٰ حقيقة قوة أُخرىٰ وإن شابهت الأعلىٰ منها، وضاع بتمثيله نكت حكمية، كما يظهر لمراجع النصوص السابقة وكلامه. والتأويل، وإن كان هو التصرّف في الآية، بل الكلمة، بل الحرف، بحسب العالم الكبير والإنساني، لكن لابدّ من ورود النصّ به.

وعرفت أنّ الوارد في بعض النصوص السابقة خلاف ما قال الصدر، وبه تحصيل المطابقة له في العالم الكبير.

تنبيه: وجب من كونهم النور ونور الوجود أنّهم أئمة هدًى، وعلم يضيء، ومصباح دجًى في ظلمات العدم والشك والجهل، والمصباح هنا ظهور أثر السراج، وهو المركّب من النار والزيت، إذا تلطف الدهن بالحرارة كان دخاناً، وظهر أثره شعلة.

وحقيقة النار ـ أي الحرارة واليبوسة ـ غيب في هذه، لانفس الشعلة، وهي نار المشيئة ـ كما عرفت ـ ومعها يراد به ظهورها، وهو ظهور الدلالة من اللفظ، والمعنىٰ فيه قبل المس،

---

(١) «النور» الآية: ٣٥.

(٢) لم نعثر عليه في «أسرار الآيات»، ووجدنا نحوه في «تفسير القرآن الكريم» ج ٤، ص ٣٥٠، ٣٧٨.

كالمعنىٰ الميّت فيه، ﴿ فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ ﴾ ـ أي الوجود ـ ﴿ اهْتَزَّتْ ﴾[1] وأثمرت بالأشعة والاستضاءة، وفي العالم الكبير بالعقل وما دونه، وكذا الاستضاءة من الدخان، لا ظهور له قبل تعلّق مس النار به، وهو فعل النار؛ لتظهر الدلالة، فافهم.

تقرير المؤلّف

ولنعيد لك الكلام والبيان ليتضح لك الحال، وسقوط كلام الملّا وأمثاله في هذا المقال، فنقول: ليس لذات الله مثْل ـ بالتسكين ـ ولا مثَل ـ بالتحريك ـ.

نعم، له مثل، بمعنىٰ الصفة الدالة عليه دلالة تعريف، لا دلالة اكتناه، ومثل فعله ـ والحامل له الظاهر به ـ مثل له ينسب بحسب الدلالة، وتشريفاً له وتعظيماً وتنويهاً به، في الممالك والعوالم، فإنّها تنوّرت به واستنارت، وكلّ ما اتّصف بالوجود فهو نور مستنير، كلّ علىٰ مرتبته، فيها درجات متفاوته، ومن عموم «النور» الممثّل به يظهر عموم اسم النور لجميع أفراد الوجود، من الذرة إلىٰ الدرة، في كلّ واحد بحسبه، وكلّ موجود ظاهر لنفسه، ولمن دونه بحسب رتبته.

فجميع العوالم وأُصولها ثلاثة أنوار مشرقة من نورهم عليهم السلام، وهم نور الأنوار، وإن كان بعض بحسب ضعفه يكون غاسقاً، لكنه متّصف بالوجود، فهو نور، ولو بمقتضىٰ الرحمة العامة، فيجامع الغسق والظلمة وعدم الرضا، وستعرف العموم من الرواية الآتية.

ودليل العموم أيضاً أنّهم الواسطة لغيرهم مطلقاً، مادةً وصورةً، وغايةً، فعلاً كان أو مفعولاً، بلا واسطة أو بواسطة، أو وسائط، ولو من ظل [أشعتهم][2]، ولا شك في كونهم حينئذ شعاعهم؛ لأنّهم الفاعلون بأمر الله، وصفاتهم أيضاً، فيعمّهم النور الحاصل من الاستنارة، وبهم استنار الكون بدءاً وعوداً، ونجّي من تمسّك بهم وهُدي.

وبين هذه الأنوار تفاضل وترتيب علّيّة ومعلولية، وأشرفها ما صدر عن فعله، وكان الحامل له، وهو الأقرب إليه، وهو نور محمد صلى الله عليه وآله نور الأنوار، ومن به أضاء كلّ مستنير، وأظلم كلّ غاسق، وهو مقتضىٰ العدل والحكمة والتمييز، فاختار الله لنفسه ذلك النور، فالأشرف أولىٰ به، ولا يقع الاختيار علىٰ غيره، والله أعلم حيث يجعل رسالته، فالله هادي الكلّ بنوره وهو محمد صلى الله عليه وآله، فإنّه أقامه مقامه في تبليغ أحكام الوجودين، وعلي وآله

---

(١) «الحجّ» الآية: ٥.

(٢) في النسختين: «شيعتهم».

بتبعيته في ذلك، كما في خطبة علي في الجمعة والغدير[١].

ومعلوم أنّ الاضافة والنسبة تقتضي المغايرة، فلا يراد من النور ذات الله، تعالىٰ عمّا يقوله المشبّهون والضالّون، فهم نوره وهداه الذي هدىٰ به وندب إلىٰ نفسه به، وجعل به الهداية والتعريف والحجّة البالغة، واستدل به وأظهر به الحجج، وبهم ملأ الوجود نوراً، بحسب الأفئدة والعقول، والنفوس والمثال والمواد وسائر الأحوال، وكلها ترجع لحالاتهم، فإنّها لهم، وهم أنوار شعشعانية تضيء للكل.

﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَو لَم تَمسَسه نارٌ ﴾ [المشيئة، والعلل الفاعلية؛ لأنهم إذا شاؤوا شاء الله، لأن مشيئتهم لا تخالف مشيئته، ونسبها لنفسه، فيكون تبعاً][٢] لمشيئتهم؛ لأنهم أبواب الفيض والصعود، وهذا أحد مقاماتهم.

ولك تفسير النار بالقرآن، فإنّه المشيئة الفاعلية الأمرية، ولا منافاة، فصحّ التمثيل له بمثال يطابق في الأقرب في جسده، وبيت العلم وبابه، أو في العالم الكبير، ويستمد منه، وإن كان في المؤمن علىٰ سبيل التبعية والاستنارة الفرعية، فكما عرفت في بعض الروايات، وما يطابق بيان النص للمثل، لا كما قاله الملّا الشيرازي الذي يفرّع عن ابن عربي، وهو يدور مدار أقواله وبياناته الظلمانية.

وروىٰ عبد الله بن جندب، قال: كتبت إلىٰ أبي الحسن الرضا عليه السلام، أسأل عن تفسير ﴿ اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرضِ ﴾[٣] فكتب إلي الجواب: **(أمّا بعد، فإنّ محمداً صلى الله عليه وآله كان أمين الله في خلقه، فلمّا قبض صلى الله عليه وآله كنا أهل البيت ورثته، فنحن أُمناء الله في أرضه، عندنا علم المنايا والبلايا، وأنساب العرب ومولد الاسلام، وما من فئة تضل مائة به وتهدي مائة به، إلّا ونحن نعرف سائقها وقائدها وناعقها، وإنّا لنعرف الرجل إذا رأيناه بحقيقة الإيمان وحقيقة النفاق، وإن شيعتنا لمكتوبون بأسمائهم وأسماء آبائهم، أخذ الله علينا وعليهم الميثاق، يردون موردنا، ويدخلون مدخلنا، ليس علىٰ ملّة الاسلام غيرنا وغيرهم إلىٰ يوم القيامة، نحن آخذون بحجزة نبينا صلى الله عليه وآله، ونبينا آخذ بحجزة ربنا، والحجزة: النور، وشيعتنا آخذون بحجزتنا.**

مَن فارقنا هلك، ومن تبعنا نجا، والمفارق لنا والجاحد لولايتنا كافر، ومتّبعنا وتابع أوليائنا مؤمن، لا يحبنا كافر، ولا يبغضنا مؤمن، ومن مات وهو يحبنا كان حقاً علىٰ الله أن يبعثه معنا،

---

(١) «مصباح المتهجد» ص٦٩٧، وفيه: (أقامه في سائر عالمه في الأداء مقامه)...

(٢) من «ب».

(٣) «النور» الآية: ٣٥.

نحن نور لمن تبعنا وهدًى لمن اهتدىٰ بنا، ومن لم يكن منا فليس من الإسلام في شيء، بنا فتح الله الدين وبنا يختمه، وبنا أطعمكم الله عشب الأرض، وبنا أنزل الله قطر السماء، وبنا آمنكم الله من الغرق في بحركم، ومن الخسف في بركم.

مثلنا في كتاب الله كمثل مشكاة، والمشكاة ﴿ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ ﴾ محمد ﷺ ﴿ فِي زُجَاجَةٍ ﴾ من عنصرة طاهرة ﴿ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ﴾ لا دعية ولا منكرة ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ﴾ القرآن ﴿ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ فالنور علي عليه السلام، يهدي الله لولايتنا من أحب، وحق علىٰ الله أن يبعث ولينا مشرقاً وجهه، منيراً برهانه، ظاهرة عند الله حجّته، حق علىٰ الله أن يجعل أولياءنا مع النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً.

فشهداؤنا لهم فضل علىٰ الشهداء بعشر درجات، ولشهيد شيعتنا فضل علىٰ كلّ شهيد من غيرنا بتسع درجات.

نحن أفراط الأنبياء وأبناء الأوصياء، ونحن المخصوصون في كتاب الله، ونحن أولىٰ الناس برسول الله ﷺ، ونحن الذين شرع الله لنا دينه، فقال في كتابه: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ ـ يا محمد ـ ﴿ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ﴾ قد علمنا وبلّغنا ما علمنا واستودعنا علمهم، فنحن ورثة أُولي العزم من الرسل والأنبياء ﴿ أن أَقِيمُوا الدين ﴾ كما قال الله: ﴿ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ وإن ﴿ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ﴾[1] من ولاية أمير المؤمنين عليه السلام، [نفعكم الله في حياتكم وفي قبوركم، وفي محياكم وعند الصراط، وعند الميزان وعند دخولكم الجنان][2]، وقد بعثت إليك بكتاب فيه هدىٰ، ونور وشفاء لما في الصدور)[3].

بيان: لا خفاء في تضمّن الحديث لمعاني النور المشار إليها قبل، ولعموم نورهم الوجود كملاً، واستضاءته بنورهم.

وقوله عليه السلام: (فلمّا قبض نبيه كنّا أهل البيت ورثته) أي النور بعده، بمعنىٰ الهداية الفعلية،

---

(١) «الشورىٰ» الآية: ١٣. (٢) ليست في المصدر.

(٣) «تفسير علي بن إبراهيم القمّي» ج٢، ص١٠٤ ـ ١٠٦، وعنه في: «تفسير البرهان» ج٣، ص١٣٥، ح١٠؛ «بحار الأنوار» ج٢٦، ص٢٤١، ح٥، بتفاوت، صحّحناه علىٰ المصدر.

وأهل التعريف والبيان ولسان الترجمان، وكون ولايتهم نجاة، وبغضهم وخلافهم هلاكاً، وهو لازم كونهم النور، إن لم نقل: إنّه من معانيه، وكذا استنارة تابعهم. ولمّا اختصّوا بنار القرآن، وهو وجه المشيئة، والحاملون لها هم، فيكادون ينطقون به ولو لم تمسسهم ناره، قال تعالىٰ: ﴿ وَلا تَعْجَلْ بِالقُرآنِ ﴾[1] الآية.

وللملّا الشيرازي[2] هنا كلام طويل بغير طائل، ما فيه من صواب فظاهري، بحسب الأنوار الظاهرة، وحكم فيه بأنّ الله نور بذاته، فهو نور السماوات والأرض بالحقيقة الذاتية، وهداها كذلك، لكنه نفىٰ فيها تركّب النور، لا من نورين، ولا من ظلمتين، ولا من نور وظلمة، ونفىٰ الثالث بلزوم تألف ماهية واحدة من ظلمة محضة ونور خالص، وهو محال، مع أنّه قائل بتركّب الممكن وحصوله من وجوب خالص وعدم خالص، تكوّن وظهر بالتعيّن الذاتي الاعتباري، أو بالأصل [والشبح][3]، وهو يرد هنا، وهذا كلام الضال.

ومن هفوات محمد صادق ما قاله في شرح هذا الحديث: «الهداية إراءة الطريق، أو الايصال إلىٰ المطلوب، وكلٌّ منهما لا يصدر إلّا عن الوجود؛ لأنَّ غير الوجود عدم، والعدم في ذاته لا شيء محض، ولا يمكن أن يكون مصدراً لشيء، ولو كان يكون بالعرض وتبعية الوجود، ففاعل إراءة الطريق أو الايصال إلىٰ المطلوب ليس إلّا الوجود، وقد علمت أنّ للوجود مراتب تشكيكية بالشدّة والضعف، ويجب أن يكون الوجود الهادي أقوىٰ من وجود المهتدي؛ لأنَّ الأول أقرب إلىٰ الله من الثاني وأنسب».

أقول: «هدىٰ» يجيء لازماً ومتعدياً، ومختص بالدين، والهداية لا تجيء إلّا متعدية، ولا تختص به، قال الله: ﴿ اهْدِنا الصِّراطَ المُسْتَقِيمَ ﴾[4] ﴿ إِنَّ هٰذا القُرآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾[5] وقال: ﴿ وَيَهْدِي مَن يَشاءُ إِلىٰ صِراطٍ مُستَقِيم ﴾[6].

ولا تحقق للعدم بوجه، مطلقاً كان أو مقيّداً، والمقيّد* ليس بعدم، بل وجود، ومراتب التشكيك في الموجودات المشتركة في الوجود الإمكاني، علىٰ أحد الأقوال، ولا يدخل

---

(١) «طه» الآية: ١١٤.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٦٣.

(٣) في «أ»: «السنخ».

(٤) «الفاتحة» الآية: ٦.

(٥) «الإسراء» الآية: ٩.

(٦) «يونس» الآية: ٢٥.

(*) «ثمّ بين الكلامين تناقض، فإنّ الحكم بعدم تحقق العدم المقيّد يناقض الحكم بأن العدم المقيّد وجود؛ إذ لا ريب في تحقق مَن كان له وجودٌ ما. ب» [حاشية «أ»].

فيها وجود الواجب تعالىٰ، ولا يشمله وإياها، لا شمول مواطاة ولا تشكيك، ولا عروض ولا بوجه أصلاً، إذ لا ذكر لغيره معه بوجه، ولا مشاركة بينهما كذلك، ولم يتغيّر بخلقه الخلق أو يحدث له حال غير ما كان عليه، وإلّا كان ممكناً*.

قوله: «ويجب»... إلىٰ آخره، سيأتي من كلامه المجتث ما ينافي هذا الكلام، ولهذا الكلام ظاهر صحيح، لكن مبناه علىٰ أصل مجتث.

قال: «والسر في احتياج الوجودات الضعيفة الجزئية إلىٰ الهادي، هو أنّ كلّ وجود جزئي، من حيث إنّه جزئي، يقتضي بالطبع أن يتحرك، إلىٰ أن يصل إلىٰ كلّه، وكثيراً ما يكون في سلوكه موانع، فيحتاج إلىٰ هادٍ ومعين لرفع الموانع».

أقول: فيه من وجوه الضلال ما لا يحصىٰ، ولا يقتضي الجزئي كذلك الوصول لكلّه، فإنّه معلول ولا يصل لعلته وهو ظهورها، ووجه منها ظهوري، فلا يقتضيه بطبعه، ولا يمكن حصوله.

نعم، يكون من قبيل الدعاوىٰ الباطلة في الدنيا، كدعوىٰ أعداء محمد ﷺ مراتبَهم، وليس من هذا القبيل، لكنه يقول برجوع الكلّ لذات الله، وهي القيامة الكبرىٰ، والتكاليف إنّما هي في الطريق، وبعد تنقطع، وذلك لحصول عوائق من التعيّنات في الطريق، فإذا أُزيلت ليس إلّا وجود الله، وهذا في كلّ جزئي، وتكون هداية الأنبياء والأوصياء إنّما هو في بداية السير ووسطه، وبعد الوصول تنقطع الحاجة لهم، وكونهم هداة، بل يتساوون والأُمم. فما أقبح هذا من كلام، ومن عقيدة، ومعتقد!

والشعاع إنّما يدور مدار فعل الشمس، أو قل: الشمس، بما ظهر له به، لا بذاتها، فكيف يطلب الوصول لذاتها؟ بل بما ظهر له به، ولا يعدو مقامه، ويدور علىٰ جهتها الظاهرة بنفسه علىٰ نفسه، وكذا معرفة العبد لله وما يطلبه منه، وظهور الكلّي في جزئياته، فهي وجوه منه وجهات ظهوره، وليس عين حقيقة الجزئيات.

وهم عليهم السلام هدًى ومصابيح دجًى، في كلّ عالم في هذا العالم، وفي السير إلىٰ الله، وفي مقام باب الفيض؛ لكشفهم ظلمات العدم ونشر الوجود بهم، وبهم وقعت المعرفة والبيان

(*) «قصد الشارح إبطال الاشتراك في الوجود، واستدل بقوله: إذ لا ذكر له، لا بمجرد التخطئة في الاشتراك، حتىٰ يرد ما قيل: أُجيبهم علىٰ مذهبي ويخطؤوني علىٰ مذاهبهم، علىٰ أنّ محمّد صادق هنا جعل التشكيك في الوجود الإمكاني؛ بدليل قوله: لأنّ الأول... إلى آخره وهو وجه كونه ظاهر الصحّة كما صرّح به الشارح. ب».

والتبيين في بدء الوجود وعوده، فكيف يكون الأمر فيهم أو في الأمة كما قاله هذا الرجل؟!

وممّا أشرنا لك في الرد يظهر لك السر في حاجة المهتدي إلىٰ الهادي، والضعيف إلىٰ القوي، وهو ضروري فطري.

قال: «وبالجملة: هادي السماوات والأرض الوجود، والوجود من حيث إنه وجود هو الله تعالىٰ، فهادي السماوات والأرض هو الله».

أقول: هو في الضلال كسابقه، والله هادي السماوات والأرض بفعله وبأنبيائه، وهم هداة، ومرجعهم لمحمد ﷺ، لا لذاته، وليس الوجود حقيقتُه لله تعالىٰ، بحيث يجمع الكلّ، لكنّه قائل بوحدة الوجود، بل من أكثر كلامه في شرح الأحاديث يلزمه وحدة الموجود.

قال: «ثمّ النور بمعنىٰ الوجود، فالله نور السماوات والأرض، بمعنىٰ وجود يهدي السماوات والأرض إليه».

أقول: ضلاله ظاهر، نعوذ بالله منه.

قال: «والوصول علىٰ قسمين: وصول فطري، وهو يحصل لكل شيء بوصوله إلىٰ مرتبة الإنسان».

أقول: كلّ شيء يصل إلىٰ مبدأ اشتقاق وجوده وبدئه، فالمعدن لا يكون نباتاً، ولا حيواناً، ولا هو إنسان، ولا هو إنسان كامل، ولا الملك إنسان، وهكذا، والموجودات يمسك بعضها ببعض، وقائم بعضها ببعض، كما لا يخفىٰ علىٰ عاقل، فأين وصولها بفطرتها إلىٰ رتبة الإنسان، وخلق كثير من فاضل طينته لا يوجب طلبه بفطرته الوصول لرتبته؛ لأنّه من شعاع الطينة، فيطلبه بما ظهر له به، لكنّه قال بهذا لمّا قال بأنّ جميع الوجودات وجود الله، فالموجودات الله إذا جُرّدت عن الموانع والغواشي، فتكون بحسب الفطرة كذلك؛ لأنّ فطرتها علىٰ وجوده تعالىٰ، وهي وجوده، نعوذ بالله من ذلك، ولكن للحق منار وحفظة لا يضره ذلك.

قال: «وكلّ انسان ـ بعد استيفاء أهل النار عذابه، وأهل الجنة نعماءه ـ يصل إلىٰ الله البتة، بالنصوص والبراهين القاطعة».

أقول: نطق الشيطان علىٰ لسانه، بل متواتر النصوص والآي علىٰ عكس ذلك، وهي في

الكافي والقرآن، لو عقل أو فهم ولم يتبع الضلال، فالمردُّ إلىٰ ولي أمره وإليهم الحساب[١]، وتسكين أهل الجنة فيها وأهل النار فيها، وهم الباب لكلّ صاعد ونازل. ولا ينقطع عذاب أهل النار عن أهلها، وإلّا انقطع ثواب أهل الجنة عن أهلها*، ولا نهاية للنعيم والجحيم، بل ﴿ خالِدِينَ فِيها ما دامَت السَّمٰوات والأرضُ ﴾[٢] ولا يصل مخلوق لذات الله أبداً، فهو محال لا يخفىٰ، وإن ضل أهل التصوّف، توهّماً من بعض الألفاظ المبيَّنة في النص والعقل، فلم تبقَ حجّة لطالب.

نعم يصعدون من مرتبة الجنّة إلىٰ مراتب، يمكثون فيها أحقاباً، ويزدادون مقاماً في كلّ جمعة، بقدر ما عندهم، حتىٰ يصلوا لمقام الرضوان، فيبقون فيه صاعدين إلىٰ ما لا نهاية، وكلٌّ داخل في قوله: ﴿ عَطاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾[٣] ﴿ وَمَا عِندَكُمْ يَنْفَدُ وَما عِنْدَ اللهِ باقٍ ﴾[٤] أي في فعله وخزانة الكون الكلّية، لا في ذاته ﴿ باقٍ ﴾.

ومعنىٰ: ﴿ إلىٰ رَبِكَ ﴾[٥] ﴿ وَرُدُّوا إِلَىٰ اللهِ ﴾[٦]، ظاهر من القرآن والنصوص، فلا تتوهّم منها ضلالة الحيران، ولكن مَن تبع ابن عربي وكان دليلَه، ألقاه في تيه الضلال وأضله، نعوذ بالله منه، وفيما حصل كفاية، وسيأتي بسطه في المجلدات الآتية.

قال: «ووصول كسبي، وهو لا يحصل إلّا عن أئمة الطريقة والحقيقة، وهم الأنبياء، ثمّ الأوصياء وسائر الأولياء».

أقول: علىٰ قوله السابق الحاجة لهم في مبدأ السير ووسطه، لا مطلقاً، وشرَّك أيضاً بين الكلّ في ذلك، وليس كذلك، ولا يفارق الممكن هذا، في كلّ مقام بحسبه، حسن أو قبيح.

قال: «وقد علمت أنّ الوصاية ظاهرة ـ وهو أن يكون بنص كلّ نبي أو وصاية وصيه ـ ومعنوية: وهو كلّ من تخلّق بأخلاق الموصي، فهو علىٰ قدر تخلّقه وصيه، سواء وقع فيه النص أو لا، فكل ولي وصي معنوي، كما أنّه ولد معنوي».

أقول: ما فيه من الصواب جزافي جزئي، وما من الخطأ ظاهر.

قال: «فإن قيل: كيف يصل كلّ شيء إلىٰ مرتبة الإنسان؛ ليصل به إلىٰ الله؟ مع أن العقول

---

(١) في الحديث: (إلينا إياب هذا الخلق، وعلينا حسابهم).. «الكافي» ج٨، ص١٤٢، ح١٦٧.

(*) «للتقابل. ب» [حاشية «أ»].

(٢) «هود» الآية: ١٠٧.

(٣) «هود» الآية: ١٠٨.

(٤) «النحل» الآية: ٩٦.

(٥) «النجم» الآية: ٤٢.

(٦) «يونس» الآية: ٣٠.

دائماً في تجرّدها، وكذا عالم المثال والسماوات ـ أو كلّيات الأرض، وأكثر جزئياته ـ لا يصل إلىٰ الإنسان، فلا يصل إلىٰ الله تعالىٰ.

قلنا: الإنسان باعتبار كلّيته مشتمل علىٰ جميع الموجودات، إمّا بذواتها أو بتجلّيها في الإنسان؛ لعلم الإنسان بجميعها بالتفصيل، وكلّ معلوم متحمل في العالم، وموجود فيه؛ مغاير لوجوده الخارجي، فليس موجود لا يكون معلوماً للإنسان، عموماً بالقوة، وخصوصاً بالفعل، وكلّ معلوم موجود في العالم بنحوٍ من الوجود؛ فكلّ شيء في الإنسان.

والإنسان يشتمل علىٰ كلّ شيء، ذاتاً أو علماً، والإنسان يصل إلىٰ الله، فكلّ شيء يصل إلىٰ الله بواسطة الإنسان، بوجوده العيني أو العلمي، وفي حين الوصول، وإن كان نفس الإنسان ساذجاً عمّا سوىٰ الله تعالىٰ، إلّا إنّها باعتبار إحاطتها علم إجمالي، مجمل جميع الأشياء، فكلّ شيء يصل بوصوله إلىٰ الله في ضمن الإجمال.

وأيضاً الإنسان باعتبار اشتماله علىٰ عقل الكلّ يشمل العقول كلّها، وباعتبار اشتماله علىٰ نفس الكلّ يشمل النفوس كلّها، وباعتبار اشتماله علىٰ جسم الكلّ يشمل الأجسام كلّها، فالإنسان يشمل جميع الموجودات ذاتاً، مع قطع النظر عن اشتماله علماً».

أقول: أصل ضلاله وأمثاله هنا أنّهم فسّروا النور بالوجود، وقالوا بوحدة الوجود، فقالوا في نور السماوات والأرض: إنّه وجودها، وفرّعوا عليه مسائل من مسائل الضلال. ولا يصل مخلوق لذات الله؛ لأنّه لم يبرز منها، وانتهاء الخلق إلىٰ فعله ومحلّه*، وهذا يبطل التوحيد** وتنزيهه عن شوائب الظلمات والمقارنات، فلا يكون نوراً خالصاً لا ظلمة فيه بوجه لا ذاتاً ولاعرضاً، وهو خلاف قولهم***.

وكذا ما قالوه فيما يُوهم التشبيه: إنّ نسبته إلىٰ الذات بحسب ظهورها بذاتها في مرايا

(*) «محل فعله: محالّ المشيئة، محمد وآله. ب» [حاشية «أ»].

(**) «إنّما أبطل التوحيد والتنزيه؛ لأنه لا معنىٰ لانتهاء ما سواه إليه تعالىٰ، إلّا مقارنته له وإتصاله به، إمّا علىٰ وجه الممازجة أو الاستجنان، كما قالوا: إنّ اعيان ما سواه مستجنّة في ذاته، كالصور العلمية بما سواه، وسمّوها الأعيان الثابتة، ثمّ برزت منه بالايجاد، ثمّ رجعت إليه بعد فنائها بفناء تعيّناتها، فعليه يلزمهم أنّه تعالىٰ لا يكون نوراً لا ظلمة فيه، فإنّ ما سواه ظلمة لا نور فيه، وقد اتصل به واستجن فيه». «إبراهيم» [حاشية «أ»].

(***) «فإنهم قالوا: إنه تعالىٰ نورٌ لا ظلمة فيه» [حاشية «أ»].

الممكنات وتعيّناتها، فهو يوجب ظلمة فيه تعالىٰ، ومقارنة الإمكان، وصفته ظلمة، ولو بمقام من المقامات، فأين قولهم فيه تعالىٰ بأنّه محض النور الخالص، لا ظلمة فيه بوجه؟ فوصفه بالنور ـ بحسب حقيقته ـ لا يدرك، ولا تفارق غيرها، ولا تتحد به، ولا يعرف بذاته.

ومعنىٰ أنّه نور السماوات والأرض، أي هاديها، بما بدا وظهر لها بها، وهو لم يبد بدوّ اكتناه وإحاطة، بل ظهور معرفة ودلالة، وبه هداهم، وما أقامه لهم وأخرجهم به من ظلمات الجهل إلىٰ النور، جهل العلم وجهل العدم، وجهل التفصيل والتوصيل، والتعيّن الشخصي، فهذا معنىٰ كونه منوّرها ومجلي دجاها، لا كما قال، وإلّا كانت فيه ظلمة، ولم يكن [حقيقة][1] النور الخالص، وبيان بطلان كلامه هنا لا يسعه المقام، ولا يحيط به، لكن نذكر بعضه.

قوله: «فإن قيل»... إلىٰ آخره، كلّ ما له مقام لا يتجاوزه ولا يعدوه، وإن كان ذا [جامعية][2] يبقىٰ يتحرك في مراتبها، حتىٰ يرجع مستديراً علىٰ نفسه؛ لأنَّ هذا راجع إلىٰ الحركة [الطولية][3]، ولا يجري فيها ذلك، إذ المعلول لا ينقلب علّة لعلّته، ولا بالعكس.

واشتمال الإنسان علىٰ الجامعية لا يدل علىٰ مقصوده، فله مرتبة أعلىٰ منها، بها يكون جامعاً، وما سواه كلٌّ في مرتبته، لا ينقلب لذاته ويكون هو هو، والمتجلي له لا يكون حقيقة التجلي، ولا المعلوم العالم. نعم، يكون ذات العلم والتجلّي، وهو عنده في مقامه، لا في مرتبة المتجلّي له ـ بصيغة الفاعل ـ وذات العالم، والفرق بديهي، لكن هذا القول مفرّع علىٰ ذلك الأصل الباطل، وهذا من شبههم التي أوجبت القول بها.

والعلم نفس المعلوم ووجوده، حتىٰ لو قلنا بالصورة في قوّة من قوىٰ النفس، فلا يكون عينها. ووصول الإنسان إلىٰ ذات الله علىٰ حد غيره، وهو محال مطلقاً، فلا يصل أحد لذات الله، وإنّما الوصول إلىٰ فعله، والقرب الإمكاني بالقيام بحقيقة صفة العبودية والربوبية الظاهرة، لا الأحدية الذاتية، فيبطل جميع ما زخرفه من أنواع الضلال والمغالطات الشيطانية، والله يقول الحق ويهدي للتي هي أقوم.

وليس في عالم الله وذاته إجمال وتفصيل، لكن لعلّه يريد بالإجمال [استجنان][4]

---

(١) في «أ»: «حقيقته».

(٢) في: «أ»: «جاء فيه».

(٣) في «أ»: «المعلولية».

(٤) في «ب»: «استحسان».

الأعيان الثابتة في ذاته تعالىٰ والصور العلمية، وصرّح به الكاشاني في كلماته المكنونة[١]، وأستاذه وغيرهم من أهل التصوف.

الحديث رقم ﴿٥﴾

قوله: ﴿عن ابن [أبي] يعفور، قال: سألتُ أبا عبد الله ﷺ عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ﴾[٢] وقلت: أمّا الأوّل فقد عرفناه، وأمّا الآخر فبيّن لنا تفسيره، فقال: إنّه ليس شيء إلّا يبيد، أو يتغيّر أو يدخله التغيّر والزوال، أو ينتقل من [لون إلىٰ لون][٣]، ومن هيئة إلىٰ هيئة، ومن صفة إلىٰ صفة، ومن زيادة إلىٰ نقصان، ومن نقصان إلىٰ زيادة، إلّا رب العالمين، فإنّه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة، هو الأوّل قبل كلّ شيء، وهو الآخر علىٰ ما لم يزل، ولا تختلف عليه الصفات والأسماء، كما تختلف علىٰ غيره، مثل الإنسان الذي يكون تراباً مرة، ومرّة لحماً ودماً، ومرّة رفاتاً ورميماً، وكالبُسر الذي يكون مرّة بَلَحاً ومرّة بُسراً، ومرّة رُطَباً، ومرّة تمراً، فتتبدّل عليه الأسماء والصفات، والله جلَّ وعزَّ بخلاف [ذلك][٤]﴾.

أقول: قال محمد صادق في شرح الحديث: «فسّر ﷺ ﴿ الآخر ﴾ بكونه تعالىٰ غير متغيّر من حال إلىٰ حال؛ لأنّه تعالىٰ إذا كان كذلك فأوّله عين آخره دائماً.

أمّا ذاتاً فظاهر، فإنَّ ذاته الأقدس واحد من جميع الوجوه، وليس شيء آخر معتبراً مع الذات.

وأمّا إحاطةً فلأنّ الأشياء هي مراتب ذاته بذاته، لا بأمر خارج عن ذاته، فهي عين ذاته من وجه، وليس أغياراً في الوجود من وجه، فأوّله عين آخره، وليس مغايراً له، فهو تعالىٰ أوّل كما هو آخر، وليس فيه فرق.

وبيان عدم تغييره في ذاته في الإحاطة معنىً، أعني قولنا: ذاتاً، هو أنّك قد علمت أنَّ

---

(١) «كلمات مكنونة» ص ٢٤.
(٢) «الحديد» الآية: ٣.
(٣) في «أ»: «من كون إلىٰ كون».
(٤) ليست في «ب».

الحق كلّ كلّي، في حد ذاته جزئي حقيقي، وله وحدة معنوية تسري في الجزئيات، وباعتبار سرايته يسمّىٰ بالكلّي، فكلّ كلّي متعيّن الذات ومبهم المراتب، وتلك السراية لا يمكن أن تقع إلّا بالتجرّد.

فكلّما كان التجرّد أشد تكون فيه السراية أكثر، فاعتبر ذلك من زيد من مدينة البصرة، ومن محلّة فلان، ومن دار فلان، فإذا أُسقط تعيّن الدار يحتمل في العقل أن يكون من كلّ واحد من الدور التي في المحلة، وإذا أُسقط المحلة يحتمل أن يكون محلّته كُلّاً من محلّات المدينة، وإذا أُسقط المدينة يحتمل أن تكون مدينته كُلّاً من المدائن، وإذا أُسقط تشخّصه يحتمل أن يكون كلّ شخص من أشخاص بني نوع البشر، وإذا أُسقط نوعه يحتمل كلّ نوع من أنواع الحيوان، وإذا أُسقط جنسه القريب يحتمل أن يكون نوعاً من أنواع النبات وإذا أُسقط فصل النبات يحتمل أن يكون [كلّ][1] نوع من أنواع الجماد وهكذا كلّما يسقط التعيين يزيد الشمول.

والله تعالىٰ أشدُّ تجريداً من جميع المجرّدات الممكنة؛ لأنَّ كلّاً منهم، وإن كان مجرّداً عن المادة، إلّا أنّه مقيّد بتعيّن، والله تعالىٰ مطلق عن الاطلاق والتقييد، فيكون شموله وإحاطته أكثر من جميع الممكنات، فإذا تغيّرت الجزئيات التي تحت كلّي لا يتغيّر الكلّي، ألا ترىٰ إلىٰ الإنسان، فإنّ تغيّر أفراده لا يستلزم تغيّر الإنسانية التي هي مندرجة تحتها!

فالله تعالىٰ محيط بالممكنات أزلاً وأبداً، ولا يتغيّر بتغيّر الجزئيات المندرجة تحت إحاطته، فعدم التغيّر لا ينافي سرايته وإحاطته وحضوره عند كلّ موجود، فهو الأول والآخر والأوسط، مع عدم تغيّره وتبدّل كلّ منها من حال إلىٰ حال.

وأيضاً ربُّ العالمين هو الوجود من حيث إنه وجود، والممكنات ليست إلّا الوجود مع التعيّن، فهي كلّها [غير][2] رب العالمين، والتغيير فيها لا يستلزم التغيير في الغير إلّا بالعرض، وأمّا بالذات فلا.

فتأمّل فيما ذكرناه في هذا الكتاب، لعل الله أن يُحدث بعد ذلك أمراً، فإن أمر الله كان مفعولاً، فإنّي في أيام تحصيلي لمّا رأيت الآراء المختلفة ـ والمذاهب الغير المؤتلفة في الاسلام، من مذاهب المتكلّمين وآرائهم المختلفة بينهم، ومن المشّائين والإشراقيين

---

(١) من «ب».

(٢) في «أ»: «عين».

وآرائهم غير المؤتلفة بينهم، والصوفية ـ صرت مبهوتاً في أمري، بل نادماً في تحصيلي، وكنت هكذا مدة، حتىٰ رأيت سيد المرشدين محمداً ﷺ في [الخلسة][1] الملكوتية، وسألتُ عنه ﷺ حقيقة الأمر، فأرشدني إلىٰ هذه الطريقة* التي رأيت، بعبارة صريحة لا تحتمل التأويل ولا الشك، والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله» انتهىٰ.

أقول: مفاسده كثيرة لا أحيط بها.

قوله: «فسر عليه السلام الآخر»... إلىٰ آخره، الذي جعله عليه السلام علّة إلىٰ كون آخريته عين أوليته، كما في بعض أدعية السحر: (**أنت الله الأوّل في أوليتك، وعلىٰ ذلك أنت دائم لا تزول**)[2] لأنّه لا يدخله التغيّر [بوجه لا في الذات ولا الصفات، ولا من جهة الأفعال، كغيره مما سواه تعالىٰ، فإنّه يبدو ويعود عود ممازجة، أو كالسكران للصعود، أو يدخله التغيّر][3] في الذات أو الصفات بتغيير من صفة إلىٰ أُخرىٰ، سواءً في ذلك سكّان الدنيا والآخرة، وهو في كلّ مقام بحسبه، حتىٰ في المقامات التي فوق الجنة، إلىٰ مقام الرضوان، ويبقون صاعدين فيه إلىٰ ما لا نهاية، كلّما ظهر لهم مبدأ بطلبهم أُزيدوا بالطلب وهكذا، وكلّه في الإمكان، ولا خروج عنه لممكن أبداً.

وإذا كان الواجب كذلك كانت آخريته عين أوليته، هذا في الذاتية الأزلية، وكذا في الإضافة الفعلية، فالمبدأ فعله وإليه العود و(**كلّ شيء قائم بأمره**)[4] كما قال علي عليه السلام في الخطبة، قال الله: ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ** ﴾[5].

فتكون هذه الأُولية أيضاً عين الآخرية، إذ خلق الأشياء كلّها بالمشيئة وتقلبهم [فيها و][6] بها، وكذا بمحلّها البدء والعود، والبدء لكلّ موجود، والسائرون أمام كلّ سائر

---

(١) في «ب»: «الخاصة».

(*) «هذه تشبه دعوىٰ ابن عربي: أن فصوصه بإرشاد محمد ﷺ في مبشرة النوم، ومحمد صادق ادّعىٰ في خلسته أن طريقته في تصانيفه بإرشاد محمد ﷺ، عنىٰ بها طريقة التصوف». «إبراهيم» [حاشية «أ»].

(٢) «الصحيفة السجّادية الكاملة» ص١٤٦، دعاؤه بعد الفراغ من صلاة الليل.

(٣) من «ب».

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيها: (وكل شيء قائم به).

(٥) «الروم» الآية: ٢٥.

(٦) ليست في «ب».

ومريد لله بإقبال، وكذا بحسب الأثر لفعله متشابه، بحسب المصنوعية والدلالة، والله واحد و[صنعه][١] واحد، وكذا بحسب المفهوم، فأولية الله الذاتية عين آخريته، وكذا الإضافية التعلّقية الحادثة، القائمة بالغير.

ويحدث التغيّر في الحادث بحسب الترقّي والصعود بالإمداد، وهو في الوحدة الأُمرية والأوّلية الإمكانية، ولا نهاية لها. فهذا معنىٰ أوّليته الذاتية، والأولية الإحاطية القيومية للأشياء، وعلىٰ الأشياء وفي الأشياء، وقيام الثانية بالخلق، ومبدؤها من فعله وأمره الحادث، ولا نسبة له بها، ولا جهة ارتباط، وإلّا حدث له التغيّر، واختلفت عليه الأحوال، واستكمل بخلقه، وعرفت محاليته.

وهو واحد من جميع الوجوه، فلا يقوم [به][٢] شيء ولا يدانيه، ولا يستكمل بغيره بوجه أصلاً، ولا يكون كلّ الوجود، ولا الموجودات حاصلة له في أزله، وإلّا عاد الأول، وليس كما قال محمد صادق.

قوله: «أما ذاتاً»... إلىٰ آخره، علىٰ ما صرّح به ـ قبلُ وهنا وسيأتي، من كونه كلّ الوجود، ومراتبه مراتب ذاتية له، عين الذات أو داخلة، والتعيّنات أُمور حادثة عدمية كالمرايا، أو المختفي فيه تعالىٰ الظاهر بتعيّنه ـ لا يكون واحداً من جميع الجهات، بل يكون مع الذات اعتبار لآخر، وأقله اعتباره فرضاً في مقام التجلّي والظهور، وهو مقام ملاحظة الخلق، فيعرض له الحاجة له والاستكمال به، وتختلف عليه الأحوال، [والفرضي][٣] لابدّ من كونه واقعياً، وإلّا كان كذباً.

قوله: «وأمّا إحاطة»... إلىٰ آخره، ليست الأشياء مراتب ذاته بذاته، وإلّا كانت مخفية فيها أزلاً، فهو ذو ضمير، وفيه جهة قوة، وبعد تكون بالفعل، ويستكمل فيكون ممكناً، بعد أن كان أزلياً، واجب وجود لذاته، وهو محال، فيكون عين المراتب من وجه، وغيرها من آخر، وأقله اعتباراً، وهو ينافي الأُحدية الواجبية والغَناء الذاتي، وغير ذلك.

وأصل ضلالهم لمّا قالوا بالمناسبة والرابطة بينه وصنعه، وجعلوا هذا شرطاً في الخالقية والخلق، وقالوا بوحدة الوجود، وفرّعوا علىٰ ذلك الفروع الباطلة، وضلاله وخروجه عن الحق ظاهر.

---

(١) في «أ»: «ووصفه». (٢) في «ب»: «له».

(٣) في «أ»: «والعرضي»، وفي «ب»: «والفرضين».

قوله: «فأوّله عين آخره»... إلىٰ آخره، لا ينطبق مع قوله السابق في ذاته وإحاطته، بل تُغايرُ أوّليته آخريته، وتختلف ذاته قبل خلقه الخلق وحال الخلق، كما لا يخفىٰ من صريح كلامه السابق، ولما جعل وجوده كلّ الوجود، وإحاطته بغيره بذاته، فهي المتجلية في الأشياء وبالأشياء، ولا وجود لغيرها مطلقاً.

ولو نفىٰ أن يكون لغيره مطلقاً ملاحظة في الذات ـ ونفىٰ الرابطة والمناسبة، وجعل التجلّي بالفعل وبفاعليته، وهي دون ذاته ـ أصاب الحق وخرج عن ضيق الضلال، ومَن تبع ابن عربي ضلّ عن الحقّ.

قوله: «بيان عدم تغييره في ذاته في الإحاطة معنىً»... إلىٰ آخره، لا يوصف الله بالكلّية ولا بالجزئية، وليس [بسارٍ][1] في المخلوقات بذاته، تعالىٰ عن ذلك، بل فعله وأمره*، ولا قيام له في رتبة الذات تعالىٰ وتقدّس، وقيامه به قيام صدور، في مقام الصدور، بما تجلّىٰ له به، وبقي فيه من صفة الفاعلية الظهورية، ولا ظهور للكلّي وسريان ـ أيضاً ـ في جزئياته، وإنّما له ظهور فيها بوجوهه، دون ذاته الكلّية بحسب مقامها، كالوجه وصوره، وليست هي هو، ولا مناسبة ذاتية أو سبب متّصل بينهما، وإنّما هو بمحض المقابلة والتجلّي، بلا كيف وحدّ، فتأمّل في المثال بقدر الإمكان.

وليس كلّ كلّي أيضاً جزئيّاً حقيقيّاً، وإن اشتهر عند أهل النظر[2] ذلك، وليس هنا موضع بسط ذلك. وما يسري بذاته ممكن، تقوم به الحوادث والنسب الإضافية، وبطلان قوله ـ وما قاس به الواجب تعالىٰ ـ لا خفاء فيه، فلتكتف بما سمعت.

قوله: «فاعتبر ذلك من زيد»... إلىٰ آخره، مثال جزافي غير مطابق ـ كما عرفت ـ ومع تسليمه لا يجري في الواجب وظهوره تعالىٰ. وعلىٰ قوله يكون الله تعالىٰ كالمادة للأشياء ولصورها، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، فذرهم وما يفترون، ولنعرض عن مثاله لبداهة سقوطه هنا.

قوله: «والله تعالىٰ أشدُّ تجريداً»... إلىٰ آخره، مراده أنّ الأشياء كالماهيّة المأخوذة

---

(١) في «ب»: «يشار».

(*) «أمره أي كن، وحيث لا قول، فهو فعله بلا فرق، والإضراب بـ«بل» يوجب ثبوت ما نفاه عن الذات في الفعل من الكلّية والجزئية، والسريان بالذات. ب» [حاشية «أ»].

(٢) انظر: «شروح الشمسية» ج ١، ص ٣١١.

بشرط شيء، والله كالوجود لا بشرط شيء، فهو مطلق عن الإطلاق والتقييد، [فتضيف][(١)] عليه تلك الأشياء، ويحيط بالكل بذاته، بأن تكون هي الوجودات لها.

قوله: «فإذا تغيَّرت الجزئيّات التي تحت كلّي» ... إلىٰ آخره. بل يلزم من جعل الإحاطة والتعيّن بالذات، وكذا في المراتب، فتفاصيل التعينّات إمّا داخلة في الذات مخفيّة، أو لازمة لها، بخلاف ما إذا نفيت ملاحظتها عنها مطلقاً، وكذا التجلّي الذاتي فيها ولها، بل بالفعلي الظهوري والقيومية الظاهرة، ويكون قيام الأشياء به بفعله في مقاماتها، قيام صدور، لا قيام لزوم أو عروض، أو قيام ركني، كقيام الصورة بالمادة، أو الشخص بهما، فلا مناص لهذا المتصوّف من أحد الثلاثة الأخيرة، وهي قيام إمكانيّ، فالمستغاث بالله من هذا المتصوّف، كيف استطاع مع ابن عربي أن يجرأ علىٰ الله بذلك، ويوصفه بما نزّه عنه نفسه وأنبياءه؟! ومع ذلك يقول بأنّه الموحِّد، وستعرف رؤياه المفترىٰ الباطل، فهذا ونحوه يبطله.

قوله: «ألا ترىٰ إلىٰ الإنسان» ... إلىٰ آخره، إن كان ظهور الإنسانية في أفرادها كما تقول يوجب التغيير قطعاً، وحيث لا تغيّر، فليس الظهور والتقوّم والقيام كما توهّمت وظننت، افتراءً وجهلاً.

قوله: «فالله محيط» ... إلىٰ آخره، نعم، هو محيط بها عقلاً ونقلاً، بما لا شكّ فيه، لكن لا بذاته، ولا بمعنىٰ ثبوتها في أزله من قبيل الأعيان الثابتة، ولا بالصور العلمية، وإن كان الوجود واحداً والاختلاف بالاعتبار، ولا بمعنىٰ كون وجوده كلّ الوجود، والشيئيّات ماهيات أعدام مرايا له تعالىٰ، أحبَّ رؤية ذاته فيها، ولا نحوها من أقوال أهل التصوّف، ومَن تبعهم منّا اشتباهاً.

وعلىٰ كلّ واحد من هذه الأقوال التي أوردها هذا الشارح، يلزم من تغيّرها تغيّره تعالىٰ، ولو باعتبار ظهور الذات ولزومها له، ويلزم اختلاف الأحوال عليه بوجه، وهو كاف، فلا يكون هو الأوّل والآخر، لا بالذات ولا بالإحاطة القيّومية علىٰ الأشياء، وهذا ظاهر.

قوله: «وأيضاً رب العالمين» ... إلىٰ آخره، لا يخفىٰ خروج قوله ـ قبل ـ عن الحقّ بأدنىٰ تأمّل، بل لا حاجة له لظهوره، والتغيّر بالعرض يوجبه بالذات، خصوصاً في الواجب

---

(١) في «أ»: «فبعثوا».

تعالىٰ، وهو منزَّه عنه بكلّ فرض واعتبار، فقد أبطل بإثباته التغيّر العرضي تغاير الأوّلية للآخرية فيه تعالىٰ، والتغيّر وغير ذلك من المفاسد، ومقام الربوبية إذ لا مربوب ـ بكلّ معنىً واعتبار ـ غيرها إذ مربوب إمكاناً أو كوناً أو عيناً، وهو خَلطَ بينهما لمّا قال بوحدة الوجود، والمناسبة والارتباط، وهذا ظاهر.

قوله: «فتأمّل فيما ذكرنا»... إلىٰ آخره، تأمّلناه بأدنىٰ تأمّل، فلم نجد فيه حقاً، بل كله ضلال علىٰ طريقة أهل التصوّف ـ كما أشرنا لبعضه ـ وهو ظاهر لمن استنار قلبه، وعرف مرادهم عليهم السلام من كلامهم واستنار به ـ فهو نور لا ظلمة فيه ـ ولم يحرّفه بقواعد أهل الباطل، وما يحدّث إلّا الصواب، وهو الذي دلّ عليه وبيّنه، وعرفته مكرّراً، للتفهيم والإيضاح.

قوله: «فإنّي في أيام تحصيلي لمّا»... إلىٰ آخره، لا شكّ في اختلاف آراء الفرق التي ذكرها، وكثرة ضلالها، لمّا لم يتمسكوا بالعروة الوثقىٰ، ولم يأتوا باب مدينة العلم، فيدخلون منه، ومنه يحصّلونه، ولا حقّ إلّا ما خرج منهم. ولو نقلنا لك ما قالوا في الذات ـ وظهورها وصفاتها وأفعالها وأحوال المعاد ـ لخرجنا إلىٰ التطويل هنا، ونسمعك إياه متفرّقاً في الشرح إن شاء الله، وسمعت بعضه، وسيأتي زيادة إن شاء الله.

ولو كان طلبك نور الهدىٰ مع مرشد عارف، بنفس غير متلوّثة، لم تقع في حيرة وتيه وتأسّف وندم، لوعد الله الهدىٰ للمجاهد[1]، وهو ظاهر مشيّد معلن لطالبه.

قوله: «حتىٰ رأيت سيّد المرشدين»... إلىٰ آخره، ليست هذه [الخلسة][2] بخلسة ملكوتية، بل شيطانية، لمّا أخذ به الفكر والتردّد بين هذه الآراء الضالّة، ونفسه ـ حينئذٍ ـ متلوثة، فرأىٰ هذا الوسواس، ورجمه بأنّه من محمّد صلى الله عليه وآله، وكيف [يزّين][3] له ويلهمه ما كتابه وشريعته كملاً تبطله؟ فهذه الصورة المتخيّلة له منه، لا من محمّد صلى الله عليه وآله، وهذا لا ينافي ما ورد عنهم أنّ حكمهم في المنام واليقظة واحد[4]، وأنّ الشيطان لا يتمثّل بصورتهم[5] عليهم السلام. ويجوز أنّه أخبره بغير ما قال، لكنه تغيّر الإخبار من نفسه ومتخيّلاتها

---

(١) في قوله تعالىٰ: ﴿ والَّذِينَ جاهَدوا فِينا لَنَهدِيَنَّهُم سُبُلنا ﴾. «العنكبوت» الآية: ٦٩.

(٢) في «أ»: «الحالة». (٣) في «ب»: «يدين».

(٤) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص١٦٧، ح٢٨، وفيه: (الأئمة حالهم في المنام حالهم في اليقظة، لا يغيّر النوم منهم شيئاً).

(٥) «رجال الكشي» ج٢، ص٥٩٣، الرقم: ٥٤٨، «بحار الأنوار» ج٦٩، ص١٢٤، ح٥.

الباطلة، فحكم بخلافه، ولم يميّز بين الداعيين، [ولم يتبيّن][١] لِما غلب عليه.

وكفىٰ الكتاب وسنّتهم والعقل السالم من [الأغيار][٢] حَكَماً، هدانا الله وإياكم لِما اختلف فيه من الحقّ بإذنه، والله يهدي من يشاء إلىٰ سواء الطريق، وحاشاهم أن يخرجوا من النور إلىٰ الظلمات.

وقال الملّا الشيرازي في شرح الحديث: «سُئل عليه السلام عن تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ ﴾[٣] ولمّا كانت أوّليّته بوجه من الوجوه ظاهرة، بخلاف آخريّته، إذ فيها إشكال؛ لأنها ليست بالذات ولا بالمعلولية، ولا بالشرف ولا بالمكان ولا بالزمان، إذ ليس تعالىٰ بزماني، كما ليس بمكاني، فاقتصر السائل علىٰ طلب الجواب عن إشكالها»[٤].

أقول: إن كانت الأوّلية بوجهٍ ما ظاهرة، فكذا الآخرية، وإن لزم مراعاة [الغير][٥] في الآخرية، فكذا في الأولية، وإن روعيت الأولية من غير ملاحظة [الغير][٦]، بل مجرَّدة عنه حتىٰ في الملاحظة ـ وأنّها ليست بزائدة علىٰ الذات، ولم يحدث ما يغيّرها من الخلق ـ كانت عين الآخرية أيضاً، لبقائها بلا تغيير بوجه، فتكون هي الآخريّة. لكنّه* إمّا لزيادة جهله و[غباوته][٧]، أو لأنّه لما خلق الخلق، والخلق يوجب مناسبة ورجوع شيء له، فما معنىٰ الآخرية؟ ومتىٰ تتحقّق؟ هذا علىٰ زعم بعض فرق الضلال القائلين بالمناسبة؟

وأمّا كون الآخرية ليست بما ذكر فظاهر؛ لأنها مضافة [نسبية][٨]، والله منزّه عنها، إلّا أنّ نفيه عنها الذاتية ليس بصواب، فإنّها عين الذات ـ كما عرفت ـ فهو أخرجها عن بعض أقسام الآخرية الحادثة، لا عن جميع أنواعها، ولم يجعل لها معنىً ذاتياً.

قال: «فمهّد عليه السلام أوّلاً قاعدة، وهي أنّه ليس شيء من الموجودات غير الحقّ تعالىٰ، إلّا ويهلك أو يتغيّر». ثمّ أخذ في ذلك، إلىٰ أن قال: «وأمّا الحقّ تعالىٰ فلا تغيّر فيه أصلاً، لا في ذاته ولا في صفة من صفاته، فهو لم يزل كهو لا يزال بحالة واحدة»[٩].

أقول: هذا حقّ، لكن لا يناسب قواعده، فإنّه قائل بوحدة الوجود، وتجلّي الذات

---

(١) في «ب»: «ولتبيين».

(٢) في «أ»: «الاعتبار».

(٣) «الحديد» الآية: ٣.

(٤) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٦٥.

(٥) و(٦) في «أ»: «العين».

(*) يعني السائل.

(٧) في «أ»: «نهايته».

(٨) في «أ»: «نسبه».

(٩) «شرح أُصول الكافي» ج٣، ص٢٦٥.

بذاتها، ومغايرة الصفات لها اعتباراً فمراده بنفي التغيّر هنا: التغيّر الخارجي*، وهو باطل، فإنّه منفيّ عنه مطلقاً، والتغيّر الاعتباري يوجبه في نفس الأمر، إلّا أن يقال بالعدم، وحينئذٍ هو كذب لا عبرة به؛ لاشتراط المطابقة إن كان صادقاً.

وكذا ما قاله في المتشابه، مثل وصف الله بالضجر والغضب، وكون سمع المحبّ له، ونحو ذلك، أنّه من ظهوره وتجلّيه بذاته له، فيكون يد السالك وسمعه... إلىٰ آخره، فيقول ذلك، فإنّ هذا يوجب له التغيير والمقارنة، إلىٰ باقي مذاهبهم المجتثة.

قال: «ثمّ أشار إلىٰ كونه أوّل كلّ شيء وآخره، بأنّه لا شيء غيره إلّا وآخره غير أوّله، وأنّه تختلف عليه الأسماء والصفات، كالإنسان وكالبُسْرِ[1]، فكلّ ما سواه أوّله غير آخره وبالعكس، والله أوّله عين آخره، وآخره عين أوّله من كلّ الوجوه، ولا شك أنه مع كلّ شيء في كلّ وقت وحال، فهو أوّل وقبل كلّ شيء، ولو باعتبار حاله واسمه المتأخّر، وهو آخر وبعد كلّ شيء، ولو باعتبار حاله واسمه المتقدّم، فتأمّل فإنّه وجه لطيف ذكره عليه السلام»[2].

أقول: غيره تعالىٰ لا شكّ في اختلاف الحالات عليه، وأنّه متحرّك مستكمل من أوّل نزوله وإدباره، إلىٰ المراتب التي فوق الجنة، ثمّ إليها وإلىٰ العناصر إلىٰ التراب، وكذا في رجوعه متصاعداً مستكملاً؛ لعدم إضاعة المراتب السابقة، إلىٰ أن يعود إلىٰ مبدئه وبدئه، وتفصيل ذلك ممّا يطول هنا.

فتكون آخريّته [عين][3] أوليته، لكن نعرّف شيئاً هنا، وهو أنّ العود إلىٰ البدء؛ لانخفاظ المراتب الأُول، فيعود لها بصيرورتها فيه بالفعل، بعد كسر وغسل وصَوغ، حتىٰ يفارق الأعراض والمنافيات الجسمية والجسدية، والمثالية النفسية والعقلية.

قال الله تعالىٰ: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[4] وفي خطبة علي عليه السلام اليتيمة: (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله)[5] وقال الله: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾[6] ونحوه كثير في الكتاب والسُّنّة، والبرهان الوجودي والمقالي عليه قائمان.

فلا تتوهّم من هذا كون بدئه وعوده واحداً، وكذا أوليته وآخريّته، وإن كان كلّ رتبة في

(*) «أي لا الاعتباري فإنه يثبته» [حاشية «أ»]. (١) البُسْر: ثمر النخل قبل أن يُرطِب.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٦٥، باختصار.

(٣) في «ب»: «غير». (٤) «الأعراف» الآية: ٢٩.

(٥) «شرح العرشية» ج ٣، ص ٣٠١. (٦) «الأنبياء» الآية: ١٠٤.

العود نفس مقابلها، بسبب اختلاف الأحوال واعتوارها عليه، كما لا يخفىٰ، وكونها بعدُ بالفعل، ومستكملاً بارزاً بالفعل ما كان بالقوة، فهي وحدة، ومغايرة كثيرة، فافهم.

وقول الملّا أخيراً غلط، فإنّه تعالىٰ مع كلّ شيء، لكن لا بذاته، بل بالإحاطة القيومية، التي أشرنا لها ثانياً قبل، كلّ في مقامه.

وقوله: «ولو باعتبار حاله واسمه المتأخّر» يثبت ملاحظة الغير في أوّليته، وكذا نقول في كونه آخر، كما قال، ولا لطف فيما قال، ولا أراده الإمام، فلو كان لغير الله ملاحظة في أوّليته وآخريته الذاتية، دخله التغيّر والمقايسة، وهو باطل، وكان فيه جهة قوّة، وهو محال، فدع الهوسات الخيالية.

قال: «قال بعض حكماء الإسلام: هو تعالىٰ أوّل من جهة أنّه مبدأ يصدر منه كلّ وجود لغيره، وهو أوّل من جهة أنّه أولىٰ بالوجود، يعني به: أنّه أكمل وجوداً وأشرف من غيره، وهو أوّل من جهة أنّ كلّ زماني ينسب إليه يكون معه، فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء الزماني، ووجد تعالىٰ مع ذلك الزمان لا فيه.

وهو أوّل، لأنه إذا اعتبر كلّ شيء كان الذي فيه أولاً أثر قبوله، أراد به أنّ الممكن ما لم يجب به تعالىٰ أوّلاً لم يوجد، وذلك وجهه المنسوب إليه تعالىٰ، فهو بهذا المعنىٰ أوّل كلّ شيء لا بالزمان.

قال: وهو آخر؛ لأنّ الأشياء إذا نسبت إليها أسبابها وقعت عنده، أراد به أنّك إذا نظرت إلىٰ وجود شيء وفتّشت عن سببه، ثمّ عن سبب سببه، وهكذا، فتنتهىٰ بالآخرة إليه تعالىٰ؛ لأنّه آخر ما ينحلّ إليه اجتماع أسباب الشيء، وهو آخر؛ لأن الغاية الحقيقية في كلّ طالب، فالغاية مثل السعادة والخير في قولك: لِمَ شربت الماء؟ فتقول: لتغيّر المزاج، فيقال: لمَ أردت أن يتغير المزاج؟ فتقول: للصحة، ثمّ هكذا حتىٰ تصل إلىٰ أنّ السعادة مطلوبة لذاتها.

فالحقّ الأوّل هو الذي يقبل إليه كلّ شيء ويتشوّقه طبعاً وإرادة، بحسب طاقته علىٰ ما يعرفه الراسخون في العلم، بتفصيل الجملة وبكلام طويل، فهو المحبوب الأول، فلذلك هو آخر كلّ غاية، أوّل في الفكر، آخر في الحصول، هو آخر من جهة أنّ كلّ زماني يوجد زماناً يتأخّر عنه، ولا يوجد زمان يتأخّر عن الحقّ. انتهىٰ كلامه.

ففيه أربعة وجوه، لكونه تعالىٰ أوّل كلّ شيء، وثلاثة وجوه لكونه آخر كلّ شيء.

ويرد علىٰ الثاني من وجوه التأخّر ـ وهو كونه تعالىٰ غاية الأشياء ـ بأنّ الواجب الحق

متقدّم بالذات علىٰ جميع الأشياء، فليس معلولاً لشيء منها، فلا يكون غاية لشيء منها، لأنّ كونه غاية يقتضي التأخّر والمعلولية، وهو ليس بآخر ولا معلول.

وأُجيب عنه بأنّه آخراً وغايةً في الحصول، ليس باعتبار وجوده في نفسه ليلزم استحالته، بل باعتبار وجود نسبة بينه وبين الطالب، كالقرب منه والوصول إليه، هذا ما قيل.

ونحن قد أشرنا فيما سبق ـ من الكلام في إثبات كونه غاية ـ إلىٰ وجه أقرب إلىٰ التحقيق من هذا، فليرجع إليه من أراده»[1] انتهىٰ كلام الملّا.

وأقول: لا يخفىٰ أنّ ما ذكره هذا الحكيم بقوله: من معاني الأول معانٍ إضافية ونسبيّة، ملاحظاً فيها الغير، وكان الله فيما لم يزل، ولا نسبة ولا إضافة، والأولية ثابتة له، ولو كانت بما ذكره لزم حدوث الكمال للذات، واستكمالها بخلقها، وهو محال.

وفي بعضها نسبة مصاحبة الزمان معه، وهو محال أيضاً، وهو وإن كان مع كلّ شيء، لكن لا بالذات، ومن غير ممازجة، ولم يظهر لخلقه اكتناهاً، بل توصيفاً. وليس للممكن وجوب سابق، وليس ذات الله الغاية، ولا تدخل في التصوّر، وكذا باقي معاني الآخرية ظاهرٌ ما يرد عليها.

وما دفع به الملّا الإشكال الذي تصوّره، ضَعفُه ظاهرٌ أيضاً، وما أشار له من معنىٰ كونه تعالىٰ الغاية ـ وأنّه أقرب إلىٰ التحقيق ـ عرفته، وبُعْد عن الحقّ، وأنّه قول بوحدة الوجود، فيكون وجوده [وجود][2] الكلّ، وهو غايته.

تقرير المؤلّف

ثمّ نرجع ونقول: وصف الله بالأوّلية والآخريّة ـ وكذا بالقبليّة والبعدية ـ من صفات الفعل، وليس كما يُظنّ ويُعرف منها في خلقه، ولا بالجمع بينهما، فإنّ هذه صفة إمكان ويقع التشبيه والمشابهة، لا بمعنىٰ كون إحداهما الأخرىٰ من جهة واحدة، واجتماعهما هو ارتفاعهما وبالعكس، ولهذا فسّر الإمام عليه السلام ذلك بقوله: (فإنّه لم يزل ولا يزال) ... إلىٰ آخره.

ومَن حقّق هذه الإشارة عرف أنّ قول الحكماء والمتكلّمين والمفسّرين، في الأولية

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧، باختصار، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) ليست في «ب».

والقبلية والظاهرية ومقابلها ـ ومماثلها من المتقابلين ـ لم يصب الحقّ فيها، من حيث التنزيه، وبعدم إمكانه في الممكن، بل أخذوه بالمشابهة والمقابلة، ولهذا فرّقوا بينهما، وأقله اعتباراً، ولم يحضَوا بمرادهم عليهم السلام من مرامي كلامهم، فتأمّل الإشارة، وسيأتي زيادة بحث فيها في جوامع التوحيد، وقد مرَّ[1] لك في باب النسبة بيان معنىٰ أوليته تعالىٰ وآخريته.

واعلم أنّ السائل لو عرف معنىٰ أوّليّته لعرف الآخرية، إذ لا فرق بينهما بوجه، ولهذا قال الإمام عليه السلام: (**هو الأول قبل كلّ شيء، وهو الآخر علىٰ ما لم يزل**) فهو عين أوليته، إذ ليس قبليته قبلية زمانية، ولا عبارة عن الأزمان المتطاولة، ولا بالرتبة ولا بالشرف ولا بالطبع، بل ذاتيّة وجوبية لا اعتبار معها، ولا شيء لا معلوم ولا مجهول، ولكن طلبَ زيادة البيان، وإلّا فالظاهر أنّه فاضل.

واعلم أنّ الشيء لا يكون بالإضافة إلىٰ شيء واحد أوّلاً وآخراً بجهة واحدة، فإنّهما متناقضان، وأقلّه المغايرة الاعتبارية من جهة ملاحظة الغير، وأوّليّة الواجب ثابتة له بذاته لذاته، لا بملاحظة الغير الذي هو الحادث، فهذه الأُولية الحادثة ليست بالذاتية؛ لأنّها عبارة عن ظهور الظاهر بما ظهر به، وهي ظاهر تلك، فهي حادثة معلولة قائمة بالمحدَث، كما هو شأن الصفة الحادثة، والمتكلّمون يعنونها بهذا المعنىٰ، ولا يتصوّرون لها غير هذا المعنىٰ، ويعدّونها من الصفات الإضافية المحضة الحاصلة بملاحظة الغير، فكيف تكون كذلك، وهي عين آخريته؟!

فإن قالوا: ذاتاً، وغيرها اعتباراً، كما هو دأب محقّقيهم والمشّائي.

قلنا: جهة كونها ذاته وعينه هي أوّليته الغير الإضافية، وجهة الغيرية الاعتبارية ـ أي اعتبار الحادث ـ حادثة، وغيره مطلقاً، فكيف تجعلون الغيري ذاتياً وبالعكس؟! ما هذا إلّا تناقض، ولكن أقاموا مظاهر الصفات واعتباراتها الحادثة في الذات، والله مبرّأ عنها وعن اعتبارهم وهذه الخيالات، إذ ليس [منذ][2] أوجد الخلق استحقّ الأُولية، ولا تثبت له الأُخروية بعد، وإلّا كان بعد الإيجاد معه شيء ممّا أوجد، وقد سمعت: (**كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل علىٰ ما كان، وهو الآن علىٰ ما كان**)[3] من التوحيد وغيره.

---

(١) «هدي العقول» ج٤، الباب السابع. (٢) في «ب»: «سند».

(٣) انظر: «شرح المشاعر» ص٦٣٤، وفي «التوحيد» ص١٧٩، ح١٢، (إن الله تبارك وتعالىٰ كان لم يزل بلا زمان ولا مكان، وهو الآن كما كان)...

وصرّح به عليه‌السلام في هذا الحديث، في قوله عليه‌السلام: (وهو الآخر علىٰ مالم يزل)، وقد كان ولا شيء غيره، وقد مرّ لك في خطبة علي عليه‌السلام كما في التوحيد، وغيره: (إن قيل: كان، فعلىٰ تأويل أزلية الوجود، وإن قيل: لم يزل، فعلىٰ تأويل نفي العدم)[1].

ومعلوم تنزيهه تعالىٰ عن الزمان والحدوث والانتقال، معنىٰ «كان» ثبوت الأزلية له، فلا يصحّ نفي (وهو الآن علىٰ ما كان) كما وقع لبعض المعاصرين، أشباه الناس، عقله مخالف العقل والنقل المتواترين، وإلّا ارتفعت أزليته فيكون حادثاً، بل لا تكون له أزلية.

وبالجملة: فالمتكلّم يقيم إضافات الصفات واعتبار المحدثات في الذات، وهو عنها مُبرّأ معزول، وكلّ ذلك نشأ من التشبيه ومقايسة الواجب بالممكن، وإن اختلفت المقايسة. وكذا إن فسّرت أوّليته باعتبار أنّه أوّل الوجود، وآخريّته باعتبار أنّ إليه منتهىٰ السلوك والصعود.

فإن اعتبرت الأوّلية بذاته، فهي كونها علىٰ ما هي عليه أزلاً، وهي عين الآخرية، لا كيف لها، ولا زمان، ولا مكان، ولا نسبة، ولا إضافة، ولا تكتنه، فحكمها حكم الذات.

وإن لاحظت الظاهر بما ظهر، فهي حادثة، قائمة به قيام صدور، لها اعتباران: اعتبار بالنسبة لما فوقه، وهو جاعله، واعتبار لمن دونه.

ولمّا ثبت لك في غير موضع ـ مبرهناً ـ أنّ الواجب تعالىٰ لا ينقلب ذاتاً ولا يتغيّر صفةً ـ سواء كانت الثانية أعلىٰ، وإلّا كان ناقصاً ذاتاً، أو آخر، وإلّا كان كذلك أيضاً، مع عدم تصوّره في شأنه؛ للوجوب الذاتي، [وقهره][2] لما سواه، ولفعليته المحضة من كلّ وجه، بحيث لا يمكن فيه آن منتظر ولا حال مرتقب، مع أنّ ما بالذات لا يزول ـ فلا يصحّ أن يقال: إن آخريته كآخرية الممكن، التي هي الانتهاء إلىٰ حال لم يكن قبل، سواء كان بتغيّر الذات أو صفة من صفاتها، أو عارضة من عوارضها، كفناء الشيء باعتبار مقام أعلىٰ، وانقطاعه دونه، أو يتغيّر كتغيّر النبات للحيوان، [والحيوان][3] للإنسان، وهو للإنسان الكامل.

وكذا حال المادّة والصور الجوهرية الطارئة عليها، أو كانتقال الشيء من سواد لحمرة، أو من لون إلىٰ آخر، أو علم إلىٰ جهل، أو بالعكس، أو من هيئة ـ أعمّ من كونها حسّية أو غير حسّية ـ إلىٰ هيئة أُخرىٰ، أو من صفة إلىٰ صفة أُخرىٰ، أعمّ من كونها ذاتاً ـ كالنموّ

---

(١) «التوحيد» ص٧٣، ح٢٧، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) في «أ»: «وقوة».

(٣) ليست في «ب».

والذبول ـ في الذات، أو عرضاً كما في الأعراض، أو من الحرارة إلىٰ البرودة وبالعكس.

فجميع هذه المعاني للآخرية منفيّة عن الواجب تعالىٰ، والأوّلية فيها [غير][١] الآخرية بديهة، فلا تكون لله، وإلّا لزم ما عرفت، مع كونه متكثّراً أيضاً، بل آخريته بمعنىٰ كونه علىٰ ما لم يزل، فهي معنىٰ أوّليته.

نعم الأوّليات والآخريّات الحادثة دلّت علىٰ الانتهاء إلىٰ أوليّة هي آخريّة وبالعكس، وإلّا كان لها انتهاء ومنتهىٰ، فاحتجنا إلىٰ إثبات أوّلية أُخرىٰ وكذا الآخرية، فلابدّ من كونهما واحداً. فسبحان من تنزّه عن اختلاف الصفات والأسماء، وتنزّه عن مشابهة الممكن واتخاذ الأبناء، وإلّا قامت صفة المصنوع في الصانع، فلم يتمايز أو يستدلّ بالمصنوع علىٰ الصانع.

قال الجوهري: «البَلَحُ ـ محرك اللام ـ قبل البسر؛ لأنّ أوّل التمر طَلْعٌ، ثمّ خَلالٌ، ثمّ بَلَحٌ، ثمّ بُسرٌ، ثمّ رُطَبٌ، ثمّ تمر»[٢].

وهذا الحديث يدلّ علىٰ أنّ التمر مغاير للبسر، فلا زكاة في البسر، وكذا الرطب؛ لعدم ورودهما في أحاديث الزكاة، وإنّما الوارد فيها التمر، وهو بعد البسر.

وفي المصباح[٣] والقاموس[٤]: «التمر جافّ الرطب».

فلمّا لم يجز عروض التغيير والتنقّل له تعالىٰ بوجه، فالآخريّة عين الأوّلية. ألَا ترىٰ أنّ ما يتغيّر أحد هذه التغيّرات المذكورات تختلف عليه الصفات، وكذا الأسماء؛ فتارة بَلَح، وتارة اسمه بُسْر، وتارة خَلال، وتارة رطب، وتارة تمر، وتارة عظم، فإذا بَلِيَ: رفاتاً ـ أي بالي ـ ويقال لكل [ما نعّم][٥] أيضاً، إلّا أنّه غالب في العظم، والبارد يسمّىٰ به، فإذا احترّ قيل: حارّ.

وكذا الإنسان، تارة تراب، وتارة نطفة، وتارة علقة، وتارة مضغة، وتارة لحم، وتارة عظم، وتارة إنسان، ولا كذلك الواجب.

والأصل في جميع ذلك القبول، وعدم الفعلية المحضة، والله بخلاف جميع ذلك.

---

(١) في «أ»: «عين».

(٢) «الصحاح» ج١، ص٣٥٦، «بلح»، بتفاوت يسير.

(٣) «المصباح المنير» ج١، ص٧٦، وفيه: «التمر: من ثمر النخل، كالزبيب من العنب، وهو اليابس».

(٤) «القاموس المحيط» ج١، ص٧١٠، وفيه: «التمر: واحدته تمرة... وتمّر الرطب تتميراً».

(٥) في «ب»: «مانع».

الحديث رقم ﴿ ٦ ﴾

قوله: ﴿عن ميمون البان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام وقد سُئل عن الأوّل والآخر، فقال: الأوّل لا عن أوّل قبله، ولا [عن] بدء سبقه. والآخر لا عن نهاية، كما يعقل من صفة المخلوقين، ولكن قديم أوّل آخر، لم يزل ولا [يزول][1]، بلا بدء ولا نهاية، لا يقع عليه الحدوث، ولا يحول من حال إلىٰ حال، خالق كلّ شيء﴾.

أقول: تأمّل في حسن جواباتهم الحِكمية، والبراهين المحمّدية الإلهية، وتفكّر فيما بيّنوا به معنىٰ أوّليته تعالىٰ وآخريّته، كباقي صفاته، يظهر لك بطلان ما قيل في جعلها أمراً اعتبارياً، كما ستسمع من عبارة الشارح[2] وغيره، ومرّ نقله مجملاً، وبيان بطلانه أيضاً.

فقال الإمام عليه السلام للسائل: هو الأوّل، لكن لا عن بدء، كأوّلية الحادث، فإنّ لها مبدأ، سواء كانت أولية زمانية، أو دهرية أو أمرية، والله بكلّ شيء محيط، ﴿ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً ﴾[3]، ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[4].

فجميع هذه الأوليات ليست أوليات حقيقية، بل إضافية حادثة متناهية، لها غاية، والله غاية الغايات، وكذا هو آخر، لكن لا إلىٰ نهاية، سواء كانت ـ أيضاً ـ نهاية زمانية أو دهرية أو أمرية، فكلّ آخرية منها وراءها غاية فليست بآخرية حقيقية، وليست أولية الواجب تعالىٰ وآخريته بهذا المعنىٰ، وإلّا كان له بداية ونهاية، فيُحَدّ ويكون حادثاً، والآخريات الحادثة، وإن كانت عين الأوليات من وجه ـ حيث إن المعاد للمبدأ، وكل ذي حدّ مكاني أو رتبي لا يعدّاه ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾[5] فأوّل الحب بذر، وكذا آخره (السعيد من سعد)[6]... إلىٰ آخره، (كوني في الجنة، وكوني في النار)[7] ثمّ قال تعالىٰ: ﴿ فَرِيقٌ فِي الجَنَّةِ

---

(١) في النسختين: «يزال».
(٢) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ١٣.
(٣) «الطلاق» الآية: ١٢.
(٤) «سبأ» الآية: ٤٧.
(٥) «الأعراف» الآية: ٢٩.
(٦) «تفسير علي بن إبراهيم القمّي» ج ١، ص ٢٥٥؛ «بحار الأنوار» ج ١، ص ٩، ح ١٣.
(٧) «بحار الأنوار» ج ٥، ص ٢٣٠، ح ٦، وفيه: (هذه إلىٰ الجنة ولا أبالي... وقال: هذه إلىٰ النار ولا أبالي).

وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾[١] مع أنها منقطعة ـ فلا يضر أتحادها، بل تكون حينئذٍ وراءها غاية.

بل رجوعها للاتحاد دليل اتحاد العلّة الفاعلية والغائية في مبدع الكلّ، بطريق أولىٰ، فتكون أوليّته وآخريته واحدة بالفعل، لا تكون في حال بالقوة، ولا تختلف عليه الصفات في الرتب النزولية والصعودية، كالبذر إلىٰ كونه بذراً، بعد كمال نموه وسنبله، وكذا الإنسان من الذوات الثانية، إلىٰ رجوعها لها بالفعل، وهكذا، فتدبّر لِما اختصرناه لك، واعتمادنا علىٰ عقلك المستفاد بالفعل المطبوع، من الجهة التي أُمرت بقصدها، وهي جهة الله تعالىٰ التي لا تفنىٰ ولا تهلك.

بل أولية الواجب عين قدمه الذاتي، الذي هو عين الوجود الأحدي الواجب، وآخريته هي هذه الأولية، فهو لم يزل قديماً أحدياً، ولا يزال بلا بداية ولا نهاية.

وعبر عليه السلام عنها بالسلب، والإشارة إلىٰ أنّها كون الذات علىٰ ما هي عليه أزلاً، بحيث لم يحدث لها تغيير بوجه أصلاً؛ لأنّها عين الذات الواجبة، غير المكتنهة ولا المكيّفة. وأشار بقوله عليه السلام: (**لا يقع عليه الحدوث**)... إلىٰ آخره، إلىٰ البرهان المبطل لكون آخريته بمعنىٰ النهاية، أو الأوّلية بمعنىٰ البداية، ولو كانت أوّليته وآخريته كذلك وقع عليه الحدوث والتغيير من حال إلىٰ حال، كما هو اللّازم، وهو ليس كذلك، بل هو الخالق لكل شيء، فكلّ شيء سواه مخلوق له، والمخلوق له بغير خالقه، ولم يحدث له تعالىٰ تغيّر في خلقه، وإلّا كان لقائل أن يقول: إن الخالق دخله التغيّر والانتقال، فقد استحال، فلم يؤمن عليه الفناء، فليس هو بالواجب الذاتي، بل احتيج إلىٰ إثبات مبدأ آخر، تعالىٰ الله علّواً كبيراً.

تحقيق حِكمي

به يتضح ما في هذا الكلام والآتي من الإجمال الموجب للاشتباه، وبه يظهر بطلان قول الأكثر هنا وغيره، وخلطهم بين صفات الفعل والذات.

فنقول: الأولية إن اعتبرتها ذاتية، فهي عينها، بغير اعتبار نسبة أو إضافة، إذ لا اعتبار مع الذات، والمفهوم لنا منها نفي الحدوث، ولا مع الذات غاية، ولا تكون غاية للغير، فرجوعه لفعله، والفاعل فاعل بالفاعلية وفعله، كما علم نصاً وعقلاً.

وإن اعتبرت بنسبة[٢] أو مراعاة الغير، فهي صفة إضافة مردّها للفعل، وهو العلّة

---

(١) «الشورىٰ» الآية: ٧.

(٢) في «ب»: «نسبة».

الظاهرة والغاية، فـ«خالق» اسم للذات مع صفة، لا بأحديتها، وإلّا لم يصح: لم يخلق ثمّ خلق، ولا: خالق وغير خالق، وإلّا حدثت النسبة والإضافة في الذات، فيتغيّر ويتحوّل بخلقه، وهو لم يزل علىٰ ما كان، لم يتغيّر ويتحول بخلقه. فتكون صفة إضافية وتنسب له، بخلاف ما هي في خلقه.

فهو أوّل بما هو آخر من وجه واحد، فهو في أوّليته آخر، بما هو أوّل بآخريته وبالعكس، فيجتمعان ويرتفعان بجهة واحدة، وهكذا في أمثالها، من القبلية والبعدية ونحوها، وليس في الممكن [كذلك][1]. ومرجع النسبة لفعله، والنسبة له مجازاً، تعظيماً له وتشريفاً، فافهم ذلك وابْنِ عليه ما سيأتي من نظائره، ولا تتوهّم خلافه من بعض ألفاظ جرينا فيها بمجرىٰ أهل النظر الظاهري، فتدبّر.

وحينئذٍ لا يخفىٰ عليك ضعف ما قاله الشارح هنا، وما يرد عليه، حيث قال ـ بعدما نفىٰ عنه تعالىٰ صفات الزمان والمكان والتغيير والانتقال ـ: «فما هو أوّل هو بعينه آخر، بلا اختلاف ذاتاً وصفة، فإنّه بريء من لحوق الوقت والمكان ووجوده في الحين والزمان، فأوّليّته وآخريته تعودان إلىٰ ما تعتبره الأذهان له، من حالة تقدّمه علىٰ وجود الأشياء، وحالة تأخره عنها بعد عدمها، فهما اعتباران ذهنيان له، بالقياس إلىٰ مخلوقاته، وليس هناك أوّلية وآخرية، لأنّهما فرع الوقت والزمان، ولا وقت ولا زمان في عالم القدس»[2].

وأقول لك: يا شيخ إذا حكمت أولاً أنّه بريء عن التغيّر... إلىٰ آخره، وأنّهما فيه واحد، فكيف تقول أخيراً بأنّهما اعتباران يعتبرهما العقل، وهو حادث؟ فالله أوّل، ولا اعتبار ولا معتبر، ولا [حرف][3] ولا صوت، وما تظنّه في اعتبارك ليست الأولية فيه عين الآخرية، إذ ملاحظة الوجود أوّلاً غير ملاحظة الفناء أخيراً.

مع أن قولك: «بعد فناء الأشياء»[4]، كأنّه متوهّم رجوع الأشياء إلىٰ الفناء المحض، وستسمع بطلانه إن شاء الله تعالىٰ في موضعه.

وأيضاً هذه الأولية والآخرية يمكن كونها في الممكن، فحصل الاشتباه، وكأنّه متوهّم

---

(١) ليست في «ب».

(٢) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ١٣، باختصارٍ ما، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٣) في «ب»: «ولا خوف».

(٤) يعني قوله: «وآخر باعتبار رجوع جميع الأشياء، وبقائه بعد فنائها». انظر: «شرح المازندراني ج ٤، ص ١٣.

أنّ الآخرية له حال وجود العالم ليست حاصلة، فإذن ليست عينها، إلّا أن يقول: نعم، عينها في ذهني واعتباري، كما هو اللّازم من جعلها اعتبارية، فإنّها ـ حينئذٍ ـ من المعقولات الثانوية، وهي مخلوقة لنا مردودة علينا، تعالىٰ الله علّواً كبيراً.

ولو تأمل في قول الإمام عليه السلام: (ولكن قديم) ... إلىٰ آخره، لم يعقل هذا القول، فما ذكره ممّا هو يعقل، وهو صفة المخلوقين، ولكن غلبت عليهم كلمات أهل الكلام وخيالات أهل النظر، فقال بذلك، والجواد قد يكبو، وإلّا فإنّا نبرئ الامامية من الاعتقادات الباطلة، والإنسان محل النسيان.

وما نقله[1] عن علي عليه السلام من أحد خطبه: (**الحمد لله الذي لم تسبق له حال حالاً، فيكون أولاً قبل أن يكون آخراً، ويكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً**)[2] يبطل ما لفّقه في معنىٰ الأولية، وأنّها اعتبارية، فإذا حكم بأنّ ذاته وصفاته الكمالية لايلحقها من الزمان وصفاته شيء، وكذا التغيّر، كيف يقول ذلك؟ إلّا أن يقول: إن الأولية ليست من صفاته الكمالية، [الذاتية بمعنىٰ [...]، بل إضافية مطلقاً][3] فيخالف النصوص والعقل، وإن الاعتبار ليس من صفات [الحادث][4] وليس هو بحادث، وهو منزّه عن ذلك.

أمّا ما قاله الغزالي في تفسير الأسماء الحسنىٰ[5]، فبطلانه أظهر من أن يشار له، بعد الإحاطة ببعض ما سمعت، مع أنه أحط قدراً من أن ننقل له كلاماً.

فـائدة: في العيون، مسنداً عن أحمد بن سليمان، قال: سأل رجل أبا الحسن عليه السلام، وهو في الطواف، فقال له: أخبرني عن الجواد، فقال: (**إنّ لكلامك وجهين: فإن كنت تسأل عن المخلوق، فإنّ الجواد الذي يؤدي ما افترض الله تعالىٰ عليه، والبخيل مَن بخل بما افترض الله تعالىٰ عليه. وإن كنت تعني الخالق، فهو الجواد إن أعطىٰ، وهو الجواد إن منع؛ لأنه إن أعطىٰ عبداً أعطاه ما ليس له، وإن منع منع ما ليس له**)[6].

ولا يخفىٰ أنه معنىٰ الغني المطلق.

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ١٤.
(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ٦٥.
(٣) من « ب ».
(٤) في « ب »: «الحادثات».
(٥) انظر: «المصباح» للكفعمي، ص ٤٢٩.
(٦) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٤١، ح ٤١، صحّحناه علىٰ المصدر.

الحديث رقم ﴿٧﴾

قوله: ﴿عن أبي[١] [هاشم][٢] الجعفريّ، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام الثاني، فسأله رجل، فقال: أخبرني عن الرب تبارك وتعالىٰ، له أسماء وصفات في كتابه ؟ وأسماؤه وصفاته هي هو ؟ ﴾.

أقول: رواه الصدوق في التوحيد مسنداً، هكذا: «حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقّاق رحمه الله، قال: حدّثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي، قال: حدّثني محمد بن بشر، عن أبي هاشم الجعفري، قال: كنت ...» الحديث[٣]، وروي في الاحتجاج[٤] أيضاً.

وغرض السائل أنّ الواجب له أسماء وصفات، كما هو الظاهر من الكتاب المتّفق عليه والسنّة، وهي كثيرة، وأسماؤه وصفاته هي هو بلا خلاف، فكيف يكون الحال وبيانه، وهي متعددة، وهي عينه؟! مع أنّه أحدي محض، أو أنّه قال ذلك علىٰ سبيل الإخبار والاعلام للتصحيح، ولذا قال الامام عليه السلام بعد: إن لكلامك معنيين ووجهين، وإن كان أحدهما له معنيان أيضاً كما ستسمع، ولكنهما مندرجان في وجه، قال الإمام عليه السلام أولاً: لكلامك وجهان، والوجه الأول أرجح بدليل قوله: «أخبرني»، ويحتمل الاستفهام، أي أسماؤه عينه أم لا؟ وحُذف لدلالة المقام.

و في نسخة التوحيد: (فأسماؤه) لكن باقي الرواية تنفي الاستفهام عن أسمائه، والاستفهام عن التعدد مع [العينية][٥]، مع احتماله.

قوله: ﴿فقال أبو جعفر عليه السلام: إن لهذا الكلام وجهين، إن كنت تقول: هي هو، أي أنه ذو عدد وكثرة، فتعالىٰ الله عن ذلك ﴾.

---

(١) في المصدر: محمد بن أبي عبد الله، رفعه إلىٰ أبي.

(٢) في النسختين: «هشام».

(٣) «التوحيد» ص ١٩٣، ح ٧، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٤) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٤٦٧.

(٥) في النسختين: «الغيبة».

أقول: غير خفي لزوم كثرة فيه، ولو اعتباراً، وهو باطل؛ لأنّه أحدي [مطلقاً][(١)] [من كل جهة][(٢)] ولا تختلف فيه الجهات، ولا تحلُّ به الاعتبارات، وقد سبق مبرهناً في الباب السابق والأول وغيرهما. وتوجب التغيير فيه تعالىٰ، وكون وحدته عددية وغير ذلك، فلا يصح القول بأنّها هو بهذا المعنىٰ والتأويل، [بل][(٣)] عند التأمّل بأدنىٰ فكرة لا تكون الصفات ـ حينئذٍ ـ هي هو، لاستحالة كون الجزء هو الكلّ، فلا يصحّ إطلاق هذه العبارة.

قوله: ﴿وإن كنت تقول: هذه الصفات والأسماء لم تزل، فإنّ «لم تزل» محتمل معنيين، فإن قلت: لم تزل عنده في علمه، وهو مستحقها، فنعم، وإن كنت تقول: لم يزل تصويرها وهجاؤها وتقطيع حروفها، فمعاذ الله أن يكون معه شيء غيره﴾.

أقول: لا تتوهم من قوله عليه السلام: (عنده في علمه) أنّ هناك علماً ومعلوماً، بل هو (عالم إذ لا معلوم) كما مرّ لك أوّل باب الصفات الذاتية[(٤)]، [وما بعده يبطله][(٥)]، ويأتي في الكلام علىٰ علمه بذاته وغيرهما، ومنها يظهر لك معنىٰ كون صفاته عين ذاته، بل المراد أنّها ذاته مطلقاً.

وإن أردت الأزل الإضافي، فالمراد بها الصفة الكلّية الأوّلية الحادثة، وهي عنده في ملكه، لم تخرج عنه، فلا دلالة علىٰ أنّ فيه ضميراً أو معه قديم.

وفي خطبة الرضا في العيون، وفي غيرها أيضاً: **(له معنىٰ الربوبية إذ لا مربوب، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه، ومعنىٰ العالم ولا معلوم، ومعنىٰ الخالق ولا مخلوق، وتأويل السمع ولا مسموع، ليس منذ خلق استحق معنىٰ الخالق، ولا بإحداثه البرايا استفاد معنىٰ البرائية، كيف ولا تغيّبه «مذ»، ولا تدنيه «قد»، ولا يحجبه «لعل»، ولا توقته «متىٰ»، ولا يشتمله «حين»، ولا تقاربه «مع»، إنّما تحدُّ الأدوات أنفسها، وتشير الآلة إلىٰ نظائرها، وفي الأشياء يوجد**

---

(١) ليست في «ب». (٢) من «ب».

(٣) من «ب».

(٤) «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات، ح ١، وفيه: (والعلم ذاته ولا معلوم).

(٥) ليست في «ب».

أفعالها)[١]... إلىٰ آخره.

فتأمّل في الكلمات العلية، والأنوار الإلهية القدسية، المطوية في الحروف الرقمية، وهذا جارٍ في [جميع][٢] صفاته الذاتية، ولو كان استحقاقه لها إنّما هو بعد إيجاده للموجودات الإمكانية، والصفات الإضافية، واللمحات الاعتبارية، لزم استفادته من البرائية، وتُداخله الصفات الزمانية، والحالات التغيّرية الانتقالية، وجميع ذلك باطل عقلاً ونقلاً. فوجب تنزيهه عن جميع ذلك، ولذا أردفه‌عليه السلام بقوله: (وهو مستحقها).

فمعنىٰ كونها عين ذاته هي كون الذات علىٰ ما هي عليه في أزل الآزال، فهي منشأ كمالها لذاتها بذاتها، لا بجهة اُخرىٰ بوجه أصلاً، حتىٰ الاعتبار، فلا صفة وموصوف بوجه أصلاً، وإلّا جاءت الاثنينية؛ لدلالة كلّ صفة أنها غير الموصوف وبالعكس، فيلزم تحديده وتعيينه.

فكمال توحيده نفي الصفات عنه ولكن لا نفي تعطيل، تعالىٰ الله، كيف وحقيقته الكمال، والكمال ذاته؟ ولكن حيث لم تكن مغايرة بوجه أصلاً، ولا فيه جهة كثرة ـ كما سمعت ـ وليس معه شريك بوجه أصلاً، كما سمعت وستسمع، فلا يقال. صفة وموصوف، بل ذات هي صفة وبالعكس، قصارىٰ الأمر يلزم اطّراح معنىٰ اللغة، حيث ثبت فيها أنّ الصفة غير الموصوف، لبطلانه في الواجب واستلزامه التشبيه، بل نقول: هي لغة، لما ثبت له الصفة، لا ثبوت أمر لأمر، فلا محذور.

وأمّا قول جماعة من العلماء، من أنّ صفاته عين ذاته، وغيرها اعتباراً ـ كما سمعت[٣] في إبطال مذهب الأشاعرة إبطالَ زيادة الصفات ـ فباطل عقلاً ونقلاً، ومرّ لك مع الجواب عمّا ألجأهم إلىٰ ذلك، وهو ما تصوّروا من اختلاف معاني الأسماء والصفات، ومن [الحمل][٤]، وهو ما يقتضي المغايرة، ومن الحاجة إلىٰ إثبات الصفات بدليل غير دليل الذات.

وهو الذي الجأ الأشاعرة إلىٰ المغايرة الذاتية، فهؤلاء لمّا رأوا عُظم الشناعة، دفعوا المغايرة الذاتية وأثبتوا الاعتبارية، محافظة علىٰ ما أَلِفوا من القواعد اللغوية، من مغايرة

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٥٢، ح٥١، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) من «ب».

(٣) انظر: «هدي العقول» ج٥، باب صفات الذات.

(٤) في «أ»: «المحل».

المفهومات، وتصحيح جهة الدليل والحملية. أوَ لا [علموا][١] تنزيهه تعالىٰ من الجهات الاعتبارية واجب عقلاً؟ وأنّ فيما اعتبروه وأجروه تشبيهاً بالمحدثات الإمكانية، بلزوم الكثرة في الحقيقة الواجبية إن طابقت، أو لزوم الكذب والحكم عليها بما لا يصل لها، ومرّ لك البيان.

مع أنّ جهة اختلاف المفهومات إنما هو من جهة الدليل الدال عليه، وهو غيره، بل مفهومات الصفات الذهنية هي من أنوارها المفاضة علىٰ الممكنات ـ علىٰ مراتبها ـ والنسب التعلّقية، وليس قيامها بالواجب إلّا قيام المعلول بالعلّة، لا بالحلولية ولا العروضية ولا الموصوفية، بل عارضة لنا، إذ الحادث له الصفة الحادثة، [وأجراه][٢] موجده؛ لدعوتنا، ولنعرفه بها وندعوه بها، كما نعرفه بسائر الموجودات.

ولا يلزمنا كون إثبات الصفات له حينئذٍ مجازاً لغوياً، فيصح السلب، [وكذا][٣] كيف وهي ذاته؟ وهي أحق الأشياء بالتحقيق، فلا يصح السلب، بل يكون حكم الذات والصفات واحداً.

وإن رمت أن تثبت له معنىً مغايراً بوجه، فلا اثنينيه، بل ليس إلّا النفي، وليس [هو][٤] حينئذٍ نفياً للحقيقة، بل للزيادة، حتىٰ الاعتبارية الذهنية. فتدبّر وتأمّل في كلماتهم البرهانية.

وإن أبيت إلّا الملاحظة الاعتبارية، قلنا: هي حادثة، وهي اعتبار مظاهر الصفات وأنوارها، التي هي أنوار الذات، وليست هي التي عين الذات، فإنّ للصفات ثلاث اعتبارات ـ كما مرّ في باب العلم ـ وليس الذاتي منها إلّا واحداً، وهو مجهول الاكتناه، قل ما تشاء تُغلب.

علىٰ أنّا نقول لك: ليس مرادنا من قول: صفاته عين ذاته، وقولنا أيضاً: وجوده عينها، ممّا ماثل هذه الألفاظ، أن ثمّ اثنين بوجه، هما شيء واحد، أو هي نفسه، أن نفسه بعض منه كحال الممكن، ولكن هذه العبارات لدفع الزيادة والمغايرة.

وقصارىٰ العبارة في دفع ذلك والتعبير عنه ذلك، وإلّا فليس المرجع إلّا إلىٰ الله الأحد

---

(١) في «ب»: «عم انه» وفي «أ»: «عملوا». (٢) في النسختين: «ومجراه».

(٣) ليست في «ب». (٤) من «ب».

السميع البصير العليم، بلا اختلاف [في][1] الذات والمعنىٰ، وهو أجلّ ممّا تؤديه الحروف ومفهوماتها، فليس للصفات مصداق غير الذات بوجه، وليس وجودها الرابطي الذي هو الانطباق، أو كونها بمعنىٰ المعلوم والمسموع [بالذات][2]، بل دال عليها، وموجود متأصّل بتأصّل حقيقتها، مفتقر له.

أمّا قول شارح المواقف، لمّا أبىٰ عن أن يحكم علىٰ الواجب بغير ما يفهمه من نفسه ـ وأبىٰ إلّا المقايسة بالشاهد، فإنّه سبب كل ضلال ـ قال: «كيف يتصوّر كون الصفة عين الحقيقة الموصوفة، مع شهادة كل واحد من الموصوف والصفة بالمغايرة لصاحبه، وهل هذا إلّا كلام مخيل كسائر المخيلات! فلا حاجة إلىٰ بيان بطلانه»[3].

أقول: بل لا حاجة إلىٰ بيان بطلان كلامك، وما شاهدتَ حقّ في الشاهد، لكن ليس بجارٍ في الواجب، وإلّا لزم تعطيله ذاتاً من الكمال وغير ذلك، كما مرّ لك في إبطال مذهب الأشاعرة.

ونحن لا نقول: إنَّ هنا مصداقاً للذات، ومصداقاً آخر للصفات، أحدهما عين الآخر، كما خيّله لك شيطان وهمك الساري فيك، كما عرفت وأوضحت، فذاته بذاته كافية في كمالها، غير محتاجة إلىٰ ملاحظة جهة زائدة بوجه أصلاً، كما في الممكن المفتقر.

ولا يلزم أيضاً، ممّا قرّرناه، كما توهّمه ملّا خليل في حاشية العدة[4] وغيره: أنّ مرجع العينية إلىٰ نفي الصفات وإثبات نتائجها، بل كيف تنفىٰ وتثبت النتائج؟ إلّا أن يريد بالنفي كما قلناه، كيف والاتحاد ـ كما ظنّه صاحب المواقف من تخيّله ـ باطل؟ بل هو في نفسه مستحيل، فليس معنىٰ العينية كحمل تمام الحقيقة النوعية علىٰ أفرادها، ولا أنّ لها فرداً في ذاته تعالى، ويكون إطلاق المشتقات منها عليه إطلاقاً لغوياً، وهي محمولة مواطاةً عرضياً، ولا أنّ فردها ذاته، وإطلاق المشتقات عليه مجاز، وحملها مواطاة حقيقي، ولا أنّ للمفهومات اعتباراً في القدم مغايراً، وإن لم يكن موجوداً، إلىٰ غير هذه الهوسات الباطلة والتعمّلات الوهمية العاطلة، بل كما حقّقت لك في غير موضع.

قال المحشّي ملّا رفيع ﵀: «وإن كان أن هذه الأسماء والصفات له سبحانه لم تزل، فإن

---

(١) ليست في «ب». (٢) في «أ»: «بالذاتي».

(٣) «شرح المواقف» ج٨، ص٤٧، باختصار، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٤) «حاشية عدة الأصول» مخطوط برقم: ١١٤٠، الورقة: ٦٧، عن «شرح المواقف» ج٨، ص٤٧.

قلت: لم تزل هذه له بوجودها العلمي الظلّي في علمه سبحانه، ولم يزل هو ـ بحيث إذا عُرف عُرف مستحقاً له ـ فنعم.

فإن قُلتَ: لم يزل تصويرها، أي ثبوت حقائق الأسماء والصفات وهجاؤها، أي شكلها، أو تقطيع الكلمات بحروفها».

إلىٰ أن قال: «يلزم أن يكون مع الله موجود عيني مغاير له، غير مسبوق بالعدم، ومعاذ الله أن يكون معه شيء مغاير له عيناً غير محدَث، ولاكذلك الظلّيات، فإنّه لا تأصل لها في الوجود، حتىٰ تكون موجودة ذاتاً، ومخرجة من العدم إلىٰ الوجود، بل توابع»[1].

أقول: ولا خفاء في بطلانه، إذ صريح العبارة [الزيادة][2] وعدم صحة (عالم إذ لا معلوم) فإمّا أن يكون فيه ضمير، أو يقول بأن الثبوت أعم من الوجود، كرأي أهل الأحوال[3]. ومعاذ الله، ليس في رتبة أزل الآزال غير الذات، وما سواها مخلوق لها حادث، لا وجود له في رتبة الأزل، وبطلانه ظاهر كما سبق.

وإن أُريد بالعينية ـ وأنها لم تزل الصفات ـ ما عرفت، فحق، ولا يلزم منه محذور أصلاً، ولا ثبوت كثرة بوجه.

وإن كنت أيها السائل تريد بقولك: لم تزل، أنّه لم يزل تصوير مفهوماتها أو مصدوقات لها آخر، وهو مع الذات، كقول الأشاعرة وأهل الأحوال، أو تقطيع حروفها قديم، كمن قال بقدم القرآن، وهو هذه الحروف المسموعة، ولا معنىٰ لها نفسي ـ كما أثبتته الأشاعرة[4] ـ وهذا رأي الحنابلة[5] منهم، ومرّ بيان بطلانهما في صفة الكلام[6]، فمعاذ الله أن يكون معه شيء غيره، معلوماً أو مجهولاً.

وإرادتك من «لم تزل معه» أنّ معه شيئاً آخر يستلزم إثبات شريك معه في القدم، وهذا باطل عقلاً ونقلاً، مع لزوم كون لصفته حد محدود وأمد معدود، ويلزم كونه ذا كيفية، إلىٰ

---

(١) «حاشية ملّا رفيع علىٰ الكافي» مخطوط برقم: ٣٧٨٤، الورقة ١٠٧، باختصار، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) في «أ»: «الزائدة».

(٣) انظر: «شرح المواقف» ج ٢، ص ١٩٣.

(٤) انظر: «شرح المواقف» ج ٨، ص ٩٣؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٤٤؛ «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي ص ٣٥٤.

(٥) انظر: «شرح المواقف» ج ٨، ص ٩٢؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٤٤؛ «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي ص ٣٥٤.

(٦) «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات.

غير ذلك.

فبطلت الثلاثة وجوه، وتعيّن أوّل وجهي الثاني، وهو الحق الموافق للعقل ـ الصافي من الغير ـ والنص، وقِفْ ولا تتوهم في ذاته الغير، وجولان الفكر ولحظات النظر، وتروم اكتناه الذات أو تعقّلها أو تكيّفها وتمثّلها من حيث لا تشعر، فلا تزداد إلّا بُعداً وقصوراً.

قوله: ﴿بل كان الله ولا خلق، ثمَّ خَلَقها وسيلةً بينه وبين خلقه، يتضرَّعون بها إليه ويعبدونه، وهي ذكره، وكان الله ولا ذكر، والمذكور بالذكر هو الله القديم الذي لم يزل، والأسماء والصفات مخلوقات، والمعاني والمعنيُّ بها هو الله تعالىٰ، الذي لا يليق به الاختلاف ولا الائتلاف، وإنّما يختلف ويأتلف[1] المتجزّئ، فلا يقال: الله [مؤلَّف، ولا الله][2] مؤتلف، ولا: الله قليل ولا كثير، ولكنه القديم في ذاته، [لأنّ ما سوىٰ][3] الواحد متجزئ، والله [واحد][4] لا متجزئ، ولا متوهّم بالقلّة والكثرة، [وكل متجزّىء أو متوهّم بالقلّة والكثرة][5]، فهو مخلوق دالّ علىٰ خالق له﴾.

[**أقول:**][6] من المعلوم عقلاً ونقلاً أن الله أحدي الذات والمعنىٰ من كل وجه، ولا يزيد وجوده علىٰ ذاته بوجه، ولا [أزله][7] ولا معه غيره بوجه أصلاً، ولا حاجة إلىٰ اسم معه، وما سواه عدم عنده، بغير عدمية، بل بمعنىٰ عدم تحقق لغير، إلّا تحقّقه في مرتبة إمكانه، فلمّا أوجد الخلق بفعله، وألقىٰ فيهم هوية معرفته ـ معرفة دلالة، لا معرفة إحاطة ـ سألوه وطلبوا منه، وعبدوه بألسنة مختلفة، ولغات متعدّدة.

فخلق لهم أسماء وصفات، بما ألقىٰ في هوياتهم، بواسطة رسله، أسماء وصفات يعبدون بها ويذكرونه، وكلّها صفات وأسماء أفعال، تفيد الدلالة لا الاكتناه، وهي ذكر له

---

(١) في المصدر: (وتأتلف).

(٢) ليست في المصدر.

(٣) في النسختين: «وما سواه».

(٤) في «أ»: «الواحد».

(٥) من «ب» والمصدر.

(٦) في «ب»: «قوله».

(٧) في «ب»: «أزل له».

في كلّ مقام، من الذكر الأوّل وما بعده، فهي تدلّ عليه بجهة وجودها الظهوري الدال، لا بما لها بحسب الذات والحدود وغيرها، وأنّه تعالىٰ لا يعرف بمجانسة ولا بمشابهة ولا بمماثلة، ولو لم تكن مخلوقة حادثة تدلّ عليه دلالة ظهورية، لا إحاطة شهودية، لزم تعدد ذاته تعالىٰ؛ لتعددها وتعدد مفاهيمها.

فالعلم دون مفهوم القدرة، وكذا السمع والبصر والرحمة وغيرها، ولا تتعدّد الذات، ولا يكون فيها تجزّؤ واختلاف وائتلاف، فلزم كونها من مقام الحدوث، ومن أسماء وصفات الفعل، لا الذات.

وهو أيضاً يوصف بالمتقابلين في المتقابلين منها، وبالخلو منهما وبجميعهما، وهو دليل أنّها صفات أفعال، لا ذات.

وأيضاً كلّها محدودة بحسب اللفظ والمعنىٰ المفهومي، وكلُّ محدود مخلوق، فلا يكون مع القديم، ولا يصدق عليه صدق إحاطة، فالله من كمال رحمته وإتقانه صنعه ـ لمّا كان في فطرة الخلق الاضطرار إلىٰ صانع غني مطلق، وفيهم الفقر، بل هم أهل الفقر إليه ـ جعل فيهم دلائل أسمائه وصفاته، وأوضحها لهم ليعرفوه بها، ويدعوه بلسان حالهم ومقالهم، ولولا ذلك ما عرفوا توحيده وعظمّوه، فلا يلحد في أسمائه، ويقام الدال مقام المدلول، ولا المعلول في مرتبة العلّة.

ولابد وأن تكون الأسماء والصفات تدلُّ عليه كسائر الآثار، لوجوب دلالة الأثر علىٰ مؤثره، وهو يبطل الأثر ويوجب خالقاً آخر، وليس كذلك.

والواقع أيضاً دلالتها علىٰ غيرها، لا علىٰ نفسها، فليست هي بمعبودة، ولا مسمّىٰ وموصفاً، فوجب أنّها خُلقت لنا للتوجّه بها في دعاء أو نداء وغير ذلك، فنعبده بإيقاع الأسماء عليه، بأسمائه وصفاته، كما بيّن، لا لكونها معه ولا من دونه، كما سبق في المجلد السابق.

ومن البديهي أنّ دلالة الاسم دلالة تعريف وصفي، يفيد معرفة رسم المسمّىٰ [ونسبته الظاهرة، لا الإحاطة، فلا يكون معه قديم في الأزل، أو فيه مستجنة أو لازمة، ومن غير أن يكون فيها أو يتحد بها أو يرىٰ بها، إلّا رؤية معرفة الدلالة، وذهب إلىٰ هذه أهل الضلال، ومَن لا علم له.

وأيضاً هذه الأسماء والصفات مؤلفة متجزئة مختلفة مؤتلفة، بحسب صفات الحروف

وأقسامها، وبحسب مفهوماتها، فتكون دلالتها علىٰ الحدوث ومحدثة، فكيف تدلُّ علىٰ القديم، وليس هو تعالىٰ بهذه الصفات، إلّا أن تكون دلالة تعريف بغير إحاطة، هي دلالة الاسم علىٰ رسم المسمّىٰ][1] والصفة علىٰ الموصوف بجهة الوصفية، وتلاحظ ذلك من جهة وحدتها وظهور الدلالة، كما عرفت، لا من جهة الحدوث وصفاته.

فإذا لا حظتَ بها الدلالة علىٰ الذات، معرضاً ـ حينئذٍ ـ عن هذه الصفات والأحوال، [وجدتها][2] دالة علىٰ الوجود والكمال، لا الإحاطة، وعرفت المجهول المطلق، بما تعرّف لك بك، من المعلوم لديك وبينك.

وفي بيان الرضا عليه السلام لعمران، قال عمران: فبأي شيء عرفناه؟ قال عليه السلام: (بغيره) قال: فأي شيء غيره؟ قال الرضا عليه السلام: (**مشيئته واسمه وصفته، وما أشبه ذلك، وكلّ ذلك محدث مخلوق مدبّر**)[3].

بيان: جميع ما سواه أسماؤه وصفاته الدالّة [عليه][4]، وما يعرف بذاته ممكن، والواجب بذاته لا يعرف إلّا بغيره، ولا تكون إلّا مغايرة صفة لا مغايرة عزلة، فلا يكون بينه وبين غيره من خلقه نسبة ورابطة بوجه، مع صدوره عنه، والمناسبة شرط، مع تنزّه الذات عن النسب والأغيار، لكنه تعالىٰ خلق الخلق بالمشيئة، وهي فعل محدَث، وهو ظهوره به، والمناسبة بينه وبين الأثر، والذات منزّه.

ومعرفته ودعاؤه ونداؤه بها، وهي غيره، لا ينافي عدم الربط والمناسبة بوجه، فإنّه لو كان مباينة عزلة لا مباينة صفة، ودلالة الأسماء مطلقاً عليه ـ بحقائقها، وجميع حالاتها ـ دلالة تعريف، وعاجزة عن الإحاطة، فدلَّ أيضاً علىٰ عدم المناسبة والربط، وبهذا بطل كلام الملّا وتلامذته وأمثالهم، في كثير من مسائل التوحيد.

ومعنىٰ: (**يا من دلَّ علىٰ ذاته بذاته**)[5] أي بظهور ذاته، فلم يدل عليها بغيرها، وهي دلالة تعريف، وعنهم عليهم السلام: (**صفة استدلال عليه لا صفة كشف**).

ولو دلّت هذه المعرفة ـ بالأسماء والصفات ـ علىٰ الإحاطة، أو المناسبة والارتباط، لم يقع فيها تزايد ومراتب، ولما كانت مغايرة صفة؛ لأنّها كالشمس وشعاعها، ولا نسبة بينهما

---

(١) من «ب».
(٢) في النسختين: «وحدها».
(٣) «التوحيد» ص٤٣٣، ح١؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧١، ح١.
(٤) ليست في «ب».
(٥) «الصحيفة العلوية» ص١٧.

ورابطة، ولا دلالة إحاطية.

نعم، وممّا [عُلِم][١] عقلاً ونقلاً أنّ الله تعالىٰ لا يوجد لخلقه، ولا عندهم بحقيقة، [وإنما يوجد][٢] بصفة الدلالة، فلا ذكر للأثر عند الذات بوجه أصلاً، فلا تكون الأسماء والصفات معه أو فيه، أو مباينة عزلة.

ولا حقيقته تعالىٰ حقيقة الخلق بغير مباينة، وإنّما المباينة في صفة الوجوب والإمكان العارضين، وليس الذات من حيث هي إلّا الذات ـ كما فسّر الصدر به بينونة الصفة الواردة في كلام علي [٣] عليه السلام ـ فإنّه باطل، بل بينونة الصفة كما عرفت.

وإذا تجلّيه صفاتي، وهو ظهوره للغير، لا يكون الغير قديماً، ولا ذكر للصفة عند الموصوف، بل الأشياء جميعاً عنده تعالىٰ لا ذكر لها بوجه، إلّا العدم، بمعنىٰ عدم استحقاق الوجود إلّا في مرتبتها، وهو معنىٰ عدمها من غير ملاحظة عدم في مقام الذات، ويجب من ذلك أن لا يكون له ثانٍ في القدم، وإلّا لما اختص به، وتجزأ، فيكون ممكناً.

وفي كلام الرضا عليه السلام لعمران الصابي، لمّا قال له: يا سيدي ألا تخبرني عن الله عزّ وجلّ، هل يوحّد بحقيقة أو يوحّد بوصف؟ قال عليه السلام: **(إنَّ الله المبدئ الواحد الكائن الأوّل، لم يزل واحداً لا شيء معه، فرداً لا ثاني معه، لا معلوماً ولا مجهولاً، ولا محكماً ولا متشابهاً، ولا مذكوراً ولا منسياً، ولا شيئاً يقع عليه اسم شيء من الأشياء غيره، ولا من وقت كان، ولا إلىٰ وقت يكون، ولا بشيء قام، ولا إلىٰ شيء يقوم، ولا إلىٰ شيء استند، ولا في شيء استكن، وذلك كلّه قبل خلقه الخلق، إذ لا شيء غيره، وما أوقعت عليه من الكل فهي صفات محدثة وترجمة يفهم بها من فهم)** الحديث[٤].

أقول: بيان ما فيه ظاهر ممّا سبق وفي بعض النسخ: (يوجد) ـ بالجيم المعجمة ـ وفي بعضها (يوحّد) ـ بالحاء المهملة ـ والمثال واحد.

قوله: ﴿فقولك: إنَّ الله قدير، خبّرت أنّه لا يعجزه شيء، فنفيت

---

(١) من « ب ».

(٢) في « أ »: « وان يوجد »؛ وفي « ب »: « وان لم يوجد ».

(٣) « الاحتجاج » ج ١، ص ٤٧٥، وفيه: (وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة).

(٤) « التوحيد » ص ٤٣٥، ح ١؛ « عيون أخبار الرضا » ج ١، ص ١٧٢، ح ١، صحّحناه علىٰ المصدر.

بالكلمة العجز، وجعلت العجز سواه، و[كذلك][1] قولك: عالم، إنّما نفيت بالكلمة الجهل، وجعلت الجهل سواه، وإذا أفنىٰ الله الأشياء أفنىٰ الصورة والهجاء والتقطيع، ولا يزال مَن لم يزل عالماً﴾.

أقول: لمّا نفىٰ عن الله تعالىٰ ـ سابقاً ـ الاختلاف والائتلاف، والمشابهة والمشاركة، ونحوها بجميع الأنحاء، أراد أن يدفع إشكالاً يرد هنا، يتشعب إلىٰ شعب من جهة [وصفنا][2] الله بالعلم والقدرة والسمع والبصر ونحوها، وجعله مفرّعاً علىٰ ما سبق، وإن عُرف ممّا سبق.

فقال: إنّا إذا وصفناه بالعلم والقدرة، فليس المراد منه وصفها بالمفهوم وهو معه، أو الحروف، ولا أنّه بما نجده من معنىٰ صفة العلم فينا والقدرة، فإنّه تشبيه، ولا يُعرف الله بصفات خلقه، بل بما أظهر فيها من الصفة الدالة [عليه، وهي صفة فعل، لا صفة ذات، فنعرف صفات فعله الدالة بصفات][3] فعلنا، وفعلنا أثره الذي خلقه الله به.

ولم يتعرّف لنا بذاته، ولا بصفاته الذاتية؛ لأنها عينها، كما عرفت، بل بصفة الدلالة الفعلية، فنعرفه بصفة الفعل، بحسب الدلالة، فإذا نظرنا إلىٰ آثاره التي خلقها بفعله، وجدنا الموصوف بالعلم يوصف بنفي الجهل، وبأنّه أيضاً عالم ليس بجاهل، فوصفنا الصانع بالعلم ونفي الجهل؛ لخلقه العلم فينا، وكذا في القدرة والحياة؛ لأنه أحدث الحياة فينا، كما أن وجودنا دلَّ علىٰ أنه موجود، وأنّا لم نوجد من عدم، وليس ما [عرّفنا][4] بصفات أفعاله الدالة، بما عرّفنا في أنفسنا، هي ما عليه كنه ذاته؛ لأنها إنّما تدل علىٰ صفات الفعل، وهي ظهوره، لا علىٰ الذات، بل بما ظهر لنا به، وهو بفعله، ولا نطيق معرفة ما لم يتبيّن لنا به فينا، والله ـ بحسب ذاته ـ منزّه عن الفعل وصفاته، وعن الوصف والتوصيف والعبارة والتعبير، لم يزل عالماً قادراً، وهو علىٰ ما كان لم يزل، ولم يتغيّر، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون.

قال الرضا عليه السلام: (أسماؤه تعبير، وأفعاله تفهيم)[5] فعبّر بها لنا وفهّمنا بها، وعرّفنا نفسه بها، لندعوه ونعبده ونتوسل إليه، والله أكبر وأجل من أن يوصف بها، إلّا بما بيّن لخلقه.

---

(١) في النسختين: «كذا».
(٢) في «ب»: «وصف».
(٣) ليست في «ب».
(٤) في «أ»: «من أفعال».
(٥) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٥١، ح٥١، بتفاوت يسير، صحّحناه علىٰ المصدر.

فلا تتوهم ـ من قول الإمام هنا، وفي نظائره ـ أنّ حقيقة صفاته الذاتية هي ما نعرف، أو أنّه هو السلب، أو الغاية منها السلب ليس إلّا، فإنّه ضلال وجهل، كما عرّفناك.

ولمحمد صادق في شرح هذا الحديث هفوات، لا يحصىٰ ظاهرها، قد جمعت أنواعاً [ـ] من التشبيه والتعطيل وغيره، وفي نقله تطويل، فلنكتف بآخر ما قاله، وهو كاشف عن غيره.

قال: «وقوله عليه السلام: (وإذا أفنىٰ الله الأشياء)... إلىٰ آخره، ظاهرٌ، والعلم الذي هو عين الذات، العلم بذاته، والعلم الذي هو بالنسبة إلىٰ مخلوقاته تعالىٰ هو وجوداتها، فهو من المخلوقات.

وإنّ وجودات الأشياء، علىٰ طريقة المحققين أهل المشاهدة، إذا كان هو الوجود من حيث إنه وجود مع قيد التعيّن، فلا يخرج من كتم العدم إلىٰ الوجود إلّا تعيّناته، فكل وجود مخلوق خارج [1] من العدم إلىٰ الوجود باعتبار التعيّن.

وأما بذاته من حيث إنه وجود بلا قيد التعيّن، فليس بمخلوق، فيصدق علىٰ مجموع الوجود والتعيّن أنه خارج من العدم إلىٰ العين بسبب أحد جزءيه، وهو التعيّن».

أقول: كله ضلال، ونقول: إذا كان وجود الأشياء هو وجود الله من حيث هو وجود عند المحققين ـ ويعني بهم أهل التصوف ـ والتعيّن اعتباري هو الإمكان، كان علمه بذاته وبالأشياء واحداً، وإن تغايرا اعتباراً، فلا عبرة به، كعلمه بذاته عندهم.

والمخلوق ـ علىٰ قوله ـ مخلوق من وجه، لا بحقيقة وجوده بلا قيد، [بل][2] المخلوقية من جهة القيد اللاحق لوجود الله، فخروجه وتعيّنه من أحد جزءيه، وهو قائم بذات [الله][3]، وهو حد قائم به، فكل ما سواه محدود، فقد [ضاع][4] بهذا التوحيد، والخالقية والمخلوقية، ولم يتمايز الوجوب من الإمكان إلّا تمايزاً مفهومياً، باعتبار المفهوم الطارئ عليه تعالىٰ، بسبب القيد اللاحق لوجود الواجب، فالممكن هو الله مع هذا التعيّن الاعتباري الموهوم، وكل ذلك [ـ] نعوذ بالله منه.

فقد اتضح لك بذلك الصفات، وجهة دلالتها ومبدأ اشتقاقها والغاية منها، وأنّها صفات

---

(١) في «ب»: «وخارج».

(٢) ليست في «ب».

(٣) من «ب».

(٤) في «ب»: «ضاق».

فعلية مشتقة من فعله حادثة، ومن جهة الدلالة والبساطة تدل عليه، لا من جهة التركيب والهيئة والمحل، وبرحمته ولطفه أحدثها لخلقه، وسيلةً يتضرّعون بها، فلا ترجع لذاته تعالىٰ. نعم، المعني [بها][1] هو عزَّ وجلَّ سلطانه كما عرفت.

أراد عليه السلام أن يبيّن له المراد من إطلاقها بالنسبة لنا، وإن كان ظاهراً ممّا سبق من كلامه ضمناً، فقال: فقولك: إنه تعالىٰ قادر ـ أي إذا وصفت الله بالقدرة، وأطلقت عليه لفظ: (قادر) ـ ليس المراد أنّ هذه الحروف معه أو مفهومها المتعقّل، أو معه تعالىٰ ذاتاً أُخرىٰ قديمة دالاً عليها بهذه اللفظة مثلاً، ولكن المقصود نفي العجز عنه لما ترىٰ في علمنا، وهو صفة فعل تدل عليه، فلا تجعله هو؛ لاستحالته، بل لنفي نقص وإثبات مطلق الكمال كما عرفت، فأنت في قولك هذا أخبرت علىٰ أنّه تعالىٰ غير عاجز، لا أنك[2] تمثّلته، أو تمثّلت صفته تعالىٰ؛ لاستحالة ذلك.

وكذا قول: عالم، نفيت عنه الجهل، وجعلته غيره، لا أنّك أثبتَّ لذاته المفهوم المتعقّل ولو كلياً، ولا جعلته عين ذاته، فهذا معنىٰ هذه الألفاظ وباقي صفات الذات؛ [لا أنّ][3] المقصود بها أمر غير ذلك؛ فحاشاه عن التمثيل والتصوير، وعن التوهّم والتحويل؛ لأنّ جميع ذلك غيره تعالىٰ.

فإذا (أفنىٰ الله الأشياء) فإنّها فانية ذاتاً، حال وجودها؛ إذ لا شريك معه في الوجود، وليس في رتبة أزل الآزال مجهول ولا معلوم ـ فناء انقطاع وعدم ذكر، لا فناء وجود في وجوده ـ [(أفنىٰ)][4] أيضاً جميع الصور والمفهومات، وكذا الحروف الهجائية المتجزّئات المؤلّفات، (ولا يزال) الواجب تعالىٰ كما كان، فجميعها ليست براجعة له تعالىٰ، بل لفعله، فكما كان الله ولا شيء معه، فهو الآن علىٰ ما كان، ولم يزل كما كان، كما سمعت نصاً وعقلاً.

وليس التعليق علىٰ (إذا) إلّا باعتبار ظهور ذلك للممكن، بحركته الوجودية الرجوعية، وقطع الأسباب الظاهرية، وسينكشف لك في المعاد إن شاء الله تعالىٰ.

وتوهّم الشارح المازندراني[5] أنّ قوله عليه السلام هذا بيان لحقيقة صفاته تعالىٰ، فقدرته عبارة عن نفي العجز عنه تعالىٰ مطلقاً، وتوهّمه غيره ـ كما سبق ـ حتىٰ قيل: إن صفاته راجعة للسلب، وتعالىٰ الله، وكيف ترجع له وهي ذاته؟ فإما ترجع ذاته للسلب، أو يقال بالتعطيل،

---

(١) ليست في «ب».

(٢) في «ب» «لأنك».

(٣) في النسختين: «لأن».

(٤) في «أ»: «ونفىٰ»، وفي «ب»: «وتغنىٰ».

(٥) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٢١.

وقد سبق[١] لك بطلان هذا التوهّم مع الكلام علىٰ هذه الفقرة.

ولو تأمّل في قوله عليه السلام: (فقولك: إن الله قدير خبّرتَ) لم يقل برجوعها للسلب، حتىٰ إنّه بيّن التفريع بـ«أنّه عليه السلام لمّا بيّن قبلُ أن الله كان ولم يكن معه شيء، وأنه قديم أحدي، لا يتجزأ ولا يأتلف، ظهر أنّ صفاته تعالىٰ راجعة إلىٰ سلب أضدادها عنه، لا إلىٰ إثبات أمر له، لمنافاة ذلك لجميع الأُمور المذكورة»[٢]، بل ما سبق يبطل قوله.

نعم، هو يبطل القول بأنّ معنىٰ صفاته ثبوت أمر لآخر، كما هو رأي الأشعري والمعتزلي.

أمّا أنّها حقيقة ترجع لذلك فلا، كيف وإثبات أمرٍ لأمر ـ كما عرفت ـ أعم من ثبوته له بنفسه لنفسه من كل وجه، أو بواسطة ثبوت أمرٍ لها، والثاني هو الباطل والذي يلزم منه المحذورات السابقة، ولكن [جرّه][٣] إلىٰ ذلك ما صرّح به بهمنيار في التحصيل[٤]، ونسبه للإمامية قاطبة، فأوّلَ الحديث وفهم منه ذلك.

وليس الأمر كما ظنّه وتوهّمه، بل مراد الإمام عليه السلام: أنك إذا قلت: قادر، خبّرتَ عنه بسلب العجز، وكونه كاملاً بذاته؛ [لا أنّك][٥] تصوّرت له مفهوماً ـ أو أثبتّه له ـ غيره تعالىٰ، فليست بأزلية، وهو تعالىٰ لم يزل عالماً قادراً. فتفطّن فيما سبق يظهر لك ما في كلام ملّا رفيع ـ أيضاً ـ هنا من التدارك، في بعض المواضع، وكذا كلام محمد أمين الإسترآبادي.

قوله: ﴿فقال [الرجل][٦]: فكيف سمّينا ربنا سميعاً؟ فقال: لأنه لا يخفىٰ عليه ما يدرك [بالأسماع، ولم نصفه بالسمع المعقول في الرأس، وكذلك سمّيناه بصيراً؛ لأنّه لا يخفىٰ عليه ما يدرك بالأبصار][٧] من لون أو شخص أو غير ذلك، ولم نصفه ببصر لحظة العين﴾.

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج ٥، الباب ١٢ - ١٣.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٢١، باختصار، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٣) في النسختين: «جراه».

(٤) «التحصيل» ص ٥٧١ - ٥٧٢.

(٥) في «أ»: «لأنك».

(٦) ليست في «ب».

(٧) ليست في «ب».

أقول: قد سبق لك بيان معنىٰ سمعه وبصره، في أوّل باب صفات الذات[1]، وأنّها عين علمه الذاتي، فراجعه.

قوله: « [وكذلك][2] سمّيناه لطيفاً، لعلمه بالشيء اللطيف، مثل البعوضة وأخفىٰ من ذلك، وموضع النشوء منها، والعقل، والشهوة للسفاد، والحدبَ علىٰ نسلها، وأقام بعضها علىٰ بعض، ونقلها الطعام والشراب إلىٰ أولادها، في الجبال والمفاوز والأودية والقفار، فعلمنا أنّ خالقها لطيف بلا كيف، وإنّما الكيفية للمخلوق المكيّف ».

أقول: عرّف عليه السلام أن تسميته تعالىٰ (لطيفاً)، لا كما يتوهم في الممكن، بمعنىٰ لطافة جسمه، أو لتناهيه في الصغارة، أو في الادراك، بل (لعلمه بالشيء اللطيف، مثل البعوضة وأخفىٰ) كصغار النمل، ودبيبها في الليلة الظلماء علىٰ الصخرة الصماء، وكذا أدنىٰ الخطرات، ويعلم أيضاً (موضع النشوء منها) والإدراك، وشهواتها (للسفاد)، وهو نزو الذكر علىٰ الأُنثىٰ.

ويعلم الحدب ـ بالتحريك ـ وهو العطف والميل علىٰ أولادها، يعني: موضع العطف منها، وكذا (نقلها الطعام والشراب) لها (فعلمنا) بذلك (أنّ خالقها لطيف) لعلمه بها، لا أنّ لطفه بكيفية، فإنّها إنّما تكون للمخلوق، والواجب تعالىٰ ليس بمخلوق.

وقال الصادق عليه السلام [للهندي][3] في حديث الاهليلجة: **(إنّما سمّيناه لطيفاً، للخلق اللطيف، ولعلمه بالشيء اللطيف مما خلق، من البعوضة والذرّة، وممّا هو أصغر منهما، لا يكاد تدركه الأبصار والعقول، لصغر خلقه، من عينه وسمعه وصورته، لا يُعرف من ذلك ـ لصغره ـ الذكر من الأُنثىٰ، ولا الحديث المولود من القديم الوالد. فلمّا رأينا لطف ذلك في صغره ـ وموضع العقل فيه، والشهوة للبقاء، والهرب من الموت، والحدب علىٰ نسله من ولده، ومعرفة**

---

(١) «هدي العقول» ج ٥، الباب الثاني عشر. (٢) في النسختين: (وكذا).

(٣) في النسختين: «للنهدوي».

بعضها بعضاً، وما كان منها في لجج البحار، وأعنان السماء، والمفاوز والقفار، وما هو معنا في منزلنا، ويفهم بعضهم بعضاً من منطقهم، وما يفهم من أولادها، ونقلها الطعام والماء إليها ـ علمنا أنّ خالقها لطيف، وأنه لطيف بخلق اللطيف، كما سمّيناه قوياً بخلق القوي)[١].

أقول: وإن أردت الوقوف على عجائب الصنع، فراجع مثل حديث المفضّل بن عمر[٢] وما ماثله، والخطب والكلمات. وغير خفي صراحة هذه الأحاديث في إثبات الإدراك لسائر ما دبَّ وتحرَّك، والشهوة والشعور به، والروايات متواترة معنىً، كما تواتر عليه البرهان، وليس هذا موضع البيان، فإنّه مما يطول، لكن الظاهر أنّه مرَّ بعض الكلام فيها في الجزء الأول[٣].

قوله: ﴿وكذلك سمّينا ربنا قوياً، لا بقوة البطش المعروف من المخلوق، ولو كانت قوته قوة البطش المعروف من المخلوق، لوقع التشبيه، ولاحتمل الزيادة، وما احتمل الزيادة احتمل النقصان، وما كان ناقصاً كان غير قديم [وما كان غير قديم][٤] **كان عاجزاً، فربّنا تبارك وتعالىٰ لا شبه له ولا ضد ولا ند، ولا كيف ولا نهاية، ولا [تبصار بصر]**[٥]**، ومحرَّم علىٰ القلوب أن تُمثّله، وعلىٰ الأوهام أن تحدَّه، وعلىٰ الضمائر أن تكوّنه، جلَّ وعزَّ عن أداة خلقه، وسمات بريّته، وتعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً﴾.**

[**أقول:**][٦] أبطل عليه‌السلام كون معنىٰ قوته بالمعنىٰ المعروف في الشاهد ببرهانين [تشتمل علىٰ عدة براهين:][٧].

البرهان الأول: لزوم التشبيه بالمخلوق، فلا توحيد، بل يلزم التعطيل حينئذٍ، إذ القوة

---

(١) «بحار الأنوار» ج٣، ص١٩٤ ـ ١٩٥، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) «بحار الأنوار» ج٣، ص٥٧.

(٣) «هدي العقول» ج٣، باب حدوث العالم وإثبات المحدث.

(٤) ليست في « ب ».

(٥) في « أ »: «ابصار ببصر»، وفي « ب »: «ولابصار بصر».

(٦) من « ب ».

(٧) من « ب ».

في الممكن زائدة علىٰ ذاته، فهو بذاته غير قوي.

البرهان الثاني: لزوم احتمال قوّته الزيادة، لأنّها حينئذٍ تكون محدودة متناهية، وكل متناه يحتمل الزيادة، إذ له حد له انتهىٰ، وكلّ ما احتمل الزيادة احتمل النقيصة، إذ لا مانع من نقصانه عن تلك الغاية، وكلّ ما احتمل النقيصة [حادث][1]، بل وأحدهما أيضاً غير قديم، وكل ما هو غير قديم حادث، إذ لا واسطة، وكل حادث عاجز، فالواجب عاجز، وقد فرض أنّه قوي، هذا خلف.

فلو فرضت [قوّته][2] بالمعنىٰ المتعارف في الشاهد، بمعنىٰ قوة الآلة مثلاً، لزم كونه عاجزاً ليس بقوي، وكلّ ما يلزم من فرضِه رفعُه مستحيلٌ، فتكون قدرة الواجب كذلك محالاً، وإلّا كان عاجزاً.

ولك ترتيب الأشكال هكذا: القوّة الواجبية محتملة الزيادة، إذ الفرض أن قوته كالممكن، وكل محتملها محتمل النقيصة، فقوة الواجب محتملة النقيصة، وكل ناقص حادث؛ للتجدد والتغيّر، وغير ذلك من دلائل الحدوث، وكل حادث ليس بقوي؛ للحدوث المقتضي للعجز؛ لأنه معلول، فالواجب ليس بقوي.

فتبيّن لكَ واتّضح أنّ ربنا تعالىٰ لا ضد له، ولا ند له، ولا شبه له، ولا كيف، ولا نهاية، ولا يبصر بإبصار -كما في المخلوق- فلا يصحُّ في وصفه وأسمائه المذاهب الباطلة السابقة، وإلّا لزمت هذه المحاذير وحرام (علىٰ القلوب أن تمثّلَه) فليس هو من جنس المعقول المتمثّل، وإلّا حُدّ وكُيّف، وكان حادثاً، (وعلىٰ الأوهام) متوهّمات النفوس، وما تكسبه من [الحسيات][3] (أن تحده) كما تحد محسوساتها، فنفىٰ عنه تعالىٰ قسمي التمثّل والاكتناه العقلي، بنفي العقلي والحسّي، بنفي الحد الوهمي.

وعطف الضمائر؛ لأجل التعميم لجميع القوىٰ، فلا يتوهم إحاطة شيء به، بل الله تعالىٰ (احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار)[4]، وتجلىٰ لخلقه بخلقه، وبه احتجب عنهم، كما في خطبة الرضا عليه السلام في العيون[5] وغيرها[6] وسيأتيك حديث في معاني بعض

---

(١) من «ب».
(٢) ليست في «ب».
(٣) في «ب»: «الحساب».
(٤) «الأربعون حديثاً» للبهائي، ص ٨٠؛ «بحار الأنوار» ج٦٦، ص٢٩٢.
(٥) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٥٢، ح ٥١، وفيه: (لولا الكلمة... لَمّا تجلّىٰ صانعها للعقول، وبها احتجب عن الرؤية)...
(٦) «التوحيد ص٣٩ - ٤٠، ح٢.

هذه الأسماء أيضاً.

وفي بعض النسخ: (ولا ببصار ببصر) بزيادة الباء علىٰ البصار والبصر، وفي بعضها: (ولا تبصار بصر) علىٰ صيغة التفعال، وإضافته إلىٰ البصر.

وفي نسخة التوحيد: (ولا كيف ولا نهاية ولا أقطار، محرّم علىٰ القلوب)[١] وليس فيها هذه اللفظة، وفيها أيضاً بدل: (وعلىٰ الضمائر أن تكوّنه) (وعلىٰ الضمائر أن تكيّفه) والمثال واحد، وإن كان نسخة التوحيد أظهر.

❑ الحديث رقم ﴿٨﴾

قوله: ﴿عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رجل عنده: الله أكبر، فقال: الله أكبر من أي شيء؟ فقال: من كل شيء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: حددته، فقال الرجل: كيف أقول؟ قال عليه السلام قل: [الله] أكبر من أن يوصف﴾.

❑ الحديث رقم ﴿٩﴾

قوله: ﴿عن جميع بن عمير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أي شيء [الله] أكبر؟ فقلت: الله أكبر من كلّ شيء، فقال: وكان ثَمَّ شيء فيكون [الله][٢] أكبر منه؟ فقلت: وما هو؟ قال: الله أكبر من أن يوصف﴾.

أقول: وفي التوحيد[٣] مثلهما، والبيان ظاهر لمن عرف الصفات الذاتية، فإن حقيقة معنىٰ الكبير بالنسبة له ليس عبارة عن العِظَم، كما في الخلق، بل عن كمال الذات في نفسها، الذي هو كمال الوجود، بحيث يقصر كل شيء عنه، بل لا يماثله أو يضادّه شيء، فلا يحسن أن يقال: أكبر من كل شيء، فإن هذا يقتضي أن يكون هنا قدر مشترك، أو كونه كبيراً إنّما هو بالإضافة إلىٰ الأشياء، فهي نسبة تعلّقية لا ذاتية، فتكون حادثة، ويكون ثَمَّ في أزل الآزال اعتبار أكثر من واحد، وهو باطل، وليس في الأزل غيره، لا معلوم ولا مجهول

---

(١) «التوحيد» ص١٩٤، ح٧.
(٢) ليست في المصدر.
(٣) «التوحيد» ص٣١٢ ـ ٣١٣، ح١ ـ ٢.

ولا غير ذلك، فكبره تعظيم ذاتي لا [بحد][1] أو لا تمثيلاً تخيّلياً.

فظهر لزوم تحديده تعالىٰ، وأن يكون معه غيره، لو قلنا بأن معناه: أكبر من كل شيء، ومعلوم أن ما مع الشيء لا يكون مخلوقاً له، فليس معنىٰ: أكبر، كما يتبادر من معناها اللغوي، وهو التفضيل مع المشاركة، بل معناها (أكبر من أن يوصف) بأيّ صفة كانت، فإن توصيف الشيء بشيء يقتضي الزيادة والمغايرة، وهي تقتضي الاثنينية، فليس ثمّ صفة وموصوف، بل ذات أحدية كلّية ذاتاً، فقولنا مثلاً: كبير وعليم وقادر، وكذا أكبر، إنّما هي صفات إقرار منا بأنّه كذلك بذاته، لا صفات إحاطة، ولا مقتضية لإثبات أمر لأمر.

والحاصل: أنّا نقول: ما ظهر لنا من الصفات صفات فعل، وتوصيف تفهيم بقدر ما نعرف ونحتمله، كالنملة تتوهم أن لربها زُبانيتين، لزعمها أنّ ذلك كمال[2]، ومعلوم أنّه أزلاً منزّه عن جميع ذلك، وهو علىٰ ما كان، بغير مقابلة، فهو أجلّ وأكبر من الصفة، فإنّها جهة قيد وتجلٍّ.

ولمحمد صادق هنا خبط أعرضنا عن نقله استعجالاً، نعوذ بالله منه.

❑ الحديث رقم ﴿١٠﴾

قوله: ﴿عن هشام بن الحكم، قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن «سبحان الله» فقال عليه السلام: أنَفة الله﴾.

❑ الحديث رقم ﴿١١﴾

قوله: ﴿عن هشام الجواليقي، قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن قول [الله عزَّ وجلَّ][3]: ﴿ سُبحانَ اللهِ ﴾[4] ما يعني به؟ قال: تنزيهه ﴾.

أقول: أنِفَ ـ من باب عَلِمَ ـ: استنكف عن الشيء، وشرّف نفسه عنه، فهو والتنزيه شيء واحد، فمعناها تنزيهه تعالىٰ ممّا لا يليق به، كمشابهة الخلق في صفة من صفاتهم، أو

---

(١) في «أ»: «تجد».

(٢) انظر: «الأربعون حديثاً» للبهائي، ص ٨١.

(٣) من «ب» والمصدر.

(٤) «المؤمنون» الآية: ٩١؛ «الحشر» الآية: ٢٣، وغيرها.

حالة من حالاتهم، كزيادة كماله ولو اعتباراً، أو قصور علمه، وغير ذلك.

وحيث كان المقصود التنزيه المطلق حذف المتعلق، حذراً من توهّم الاختصاص، فهو منزّه من كل نقص، محسوس أو معقول، ويجمع الكلّ الإمكان.

وفي بعض النسخ: (تنزيه).

❑ الحديث رقم ﴿١٢﴾

قوله: ﴿عن أبي [هاشم][1] الجعفري، قال: سألت أبا جعفر الثاني عليه السلام: ما معنىٰ الواحد؟ فقال: إجماع الألسن عليه بالوحدانية، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَن خَلَقَهُم لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾[2]﴾.

أقول: ورواه الصدوق في باب معنىٰ الواحد والتوحيد والموحِّد، من التوحيد[3]، باختلافٍ ما لفظاً.

ورویٰ فيه أيضاً، عن أبي هاشم الجعفري، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام محمد بن علي الثاني عليه السلام: ما معنىٰ الواحد؟ فقال: (**المجتمع عليه بجميع الألسن بالوحدانية**)[4].

ومرّ لك هذا الحديث مع الكلام عليه آخر الباب الأول، في الكلام علىٰ الوحدة، في عبارة الشيخ يوسف رحمه الله، وعلىٰ الآية، في الجزء الأول.

ونقول هنا: جميع الألسن الحالية بحسب فطرتها الأُولىٰ تدل علىٰ وحدة الله تعالىٰ، [وأحديته][5] لا جنسية ولا نوعية ولا مشابهة، ولا غيرها من أقسام الوحدة العددية، وكذا لسان المقال، مالم يعوجّ عن مقتضىٰ | الفطرة | الأُولىٰ، ولهذا تراه في الضرورة، إذا خمد شيطانه في اضطراب بحر، أو غلبت حجّة، يلتجئ إلىٰ الوحدة.

وهذه الوحدة الدالة هي وحدة صفة فعلية، بما أجراه الله علىٰ خلقه من الدلالة علىٰ توحيده، وللألسن مقامات اجتماعية، كلّها في الإمكان، وأنّىٰ لها والخروج عنه؟ كيف وهو مقام إقرار، يعقب سؤالاً، بعد إلقاء وإرشاد؟

---

(١) في النسختين: «هشام».

(٢) «الزخرف الآية: ٨٧.

(٣) «التوحيد» ص٨٣، ح٢.

(٤) «التوحيد» ص٨٢، ح١، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٥) في «أ»: «وحدة حقية».

ولمحمد صادق هنا تحريف للحديث ـ كما هي عادته ـ علىٰ طريقة أهل الضلال، قال: «المراد من الألسن: المخلوقات كلّها، أزلاً وأبداً، واجتماعها: اتحادها في الوجود الواحد، لسريانه في الكلّ، فمعنىٰ الواحد: اتحاد الكلّ في الوجود، فالوجودات واحدة مستجمعة، وثبت أنّ الكلّ كمالات الحق وصفاته، [فالواحد ذات][1] مستجمعة للصفات، وهي مرتبة الألوهية. والدليل علىٰ سراية وجوده في الكلّ: أنّ العوالم علل ومعلولات، وبينها اتحاد من وجه؛ للتناسب والارتباط» إلىٰ آخره كلامه.

أقول: وعلىٰ ضلال المقرّ بالوحدة، لسان الوحدة السارية، وهو الله مع [التعيّن][2]، ويلزم قيام الحدود بذاته للسريان، وغير ذلك ممّا سبق. ولبداهة بطلانه ـ مما مرّ مكرراً ـ نعرض عن البحث معه هنا [وهو جعل صفة الصانع والوحدة الفعلية: الذات الأزلية، فتدبّر][3].

* * *

(١) في «أ»: «فالواحدات».

(٢) في «أ»: «اليقين».

(٣) ليست في «ب».

الباب السابع عشر

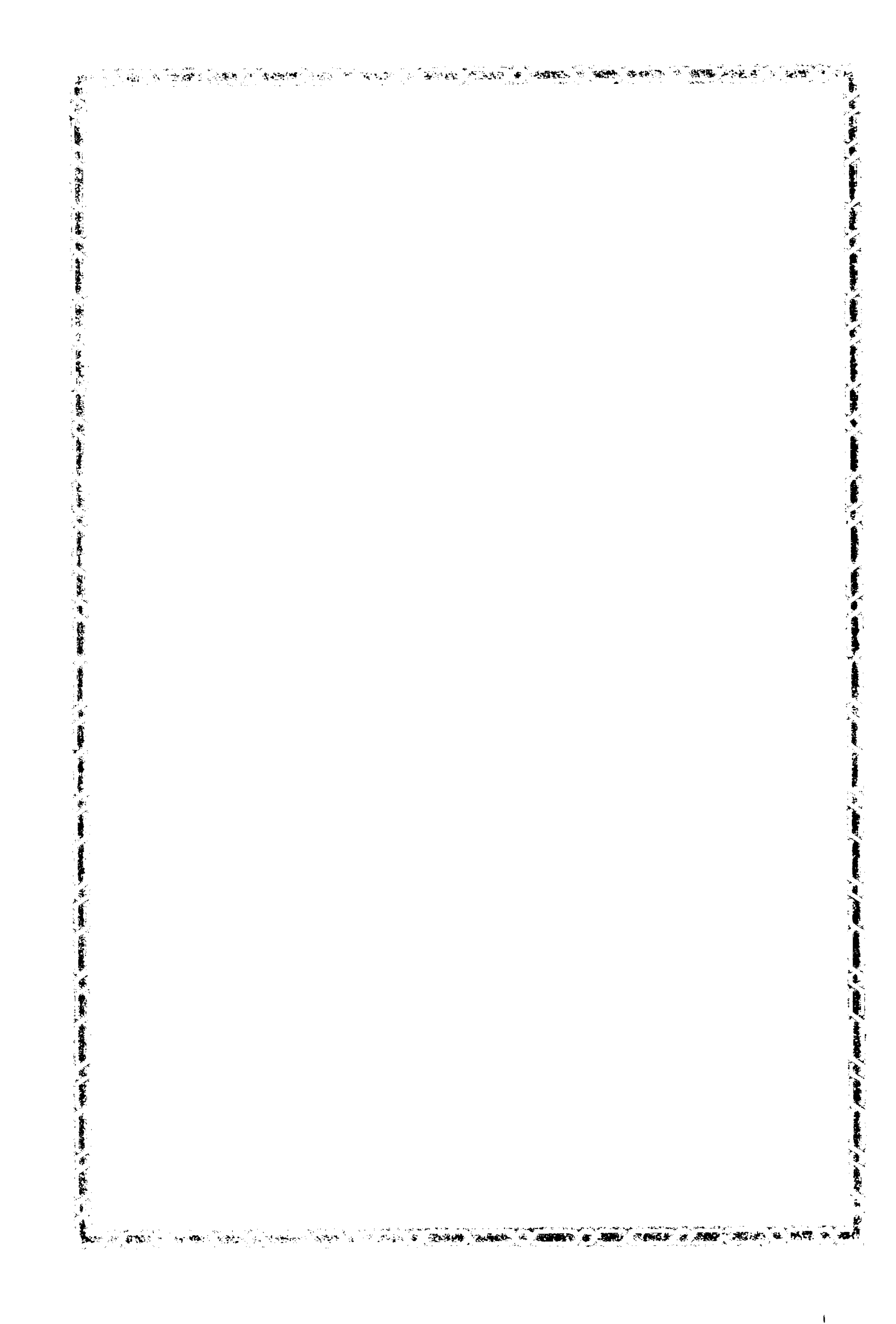
باب آخر

وهو من الباب الأول

إلا أن فيه زيادة وهو الفرق

ما بين المعاني التي تحت أسماء

الله تعالى وأسماء المخلوقين



أضواء حول الباب

أقول ووجه الاشتراك والافتراق ظاهر لمن راجع أحاديث البابين، إلّا أنّ في بعض أحاديث الباب السابق الفرق ـ أيضاً ـ في بعض الأسماء بين معناها في الممكن والواجب تقدّس وتعالىٰ، كحديث ميمون البان[1]، في تبيان معنىٰ (الأول) و(الآخر)، والفرق بينهما، وابن أبي يعفور[2] في (الآخر)، وكذا في حديث أبي هاشم الجعفري[3] [المبيّن][4] لمعنىٰ: (الله أكبر)، وغير ذلك.

وبالجملة: فلا فرق بينهما، إلّا أن الأمر هيّن.

فاعلم رحمك الله أنّ العقل والنقل قد تواتر علىٰ أنّه لا يصح اشتراك الواجب تعالىٰ والممكن في مفهوم أصلاً، أو معنىً من المعاني، وكيف يُشارك، ولا مثل له ولا ضد له، وهو مبرّأ عن التركيب؟ فلا شركة، وما سواه مخلوق معلول، فهو الحق الثابت، وما سواه باطل.

وبالجملة: أنّ ما هو لا شيء ذاتاً ـ وإنّما كان شيئاً بجعله ـ لا يشارك جاعله، وأنّىٰ للمعلول أن يشارك علّته المفيضة له، والموجدة إياه؟ وإلّا لم يكن المعلول معلولاً، فهو لا

---

(١) يعني الحديث رقم (٦) من الباب السابق. (٢) يعني الحديث رقم (٥) من الباب السابق.

(٣) انظر: الحديث رقم (٨)، (٩) من الباب السابق، باختلاف الإسناد.

(٤) في «ب»: «المبني».

يكون شريكاً له، فإذن لا علّية ومعلولية، أو للمعلول ثبوت في أزل الآزال، وكلّا، أم بعد الحدوث صار شريكه، أوضِحوا المقال، وبيِّنوا الحال!

بل البديهة حاكمة علىٰ أنّ ما لم يكن بالذات لا يشارك ما بها، وقد كان ولا شيء معه، وهو علىٰ ما لم يزل، فرداً صمدياً، وكذا الاشتراك في الصفات؛ لأنها فيه نفس الذات، فيعود الاشتراك فيها، مع أنّه يوجب أن يكون محدوداً، وأن يشمله شيء آخر، وأن تقوم به الأعراض والمفهومات العامة. وإن جعلت معلولة، فلا اشتراك ولا شمول وإطلاق.

إبطال وتحقيق

لقد غلب علىٰ المتكلم والحكيم، حيث جرىٰ علىٰ ما يفهم من المفاهيم اللفظية، ويستخرجه بالأحكام الوهمية، حتىٰ أجراه في الذات القدسية، فجعلوا للوجود مفهوماً عاماً مشتركاً فيه الواجب والممكن، بل صرّح جماعة بالاشتراك في معنىٰ الوجود، ومنهم من قال في مفهوم الصفات العامة، ولذا تراهم إذا أرادوا تقسيم الموجود، بحسب الوجود الخارجي، أوردوا القسمة علىٰ المفهوم العقلي.

قال العلامة في الباب الحادي عشر: «كل مفهوم فإما أن يكون واجب الوجود في الخارج لذاته، وإمّا ممكن الوجود لذاته، وإمّا ممتنع الوجود لذاته»[١].

أقول: ويعنون بالمفهوم: الصورة الحاصلة في الذهن والماهية الكلّية، وهو إذا لوحظ باعتبار الوجود الخارجي، فإمّا بحيث يجب له، أو يمكن، أو يمتنع.

وفي المنجي: «وقسمة المتصوّر إلىٰ: الموجود والمعدوم، قسمة حاصرة، والأول واجب إن كان الوجود أولىٰ به، وممكن إن لم يكن، والثاني ممتنع إن كان العدم أولىٰ به، وإلّا فممكن»[٢].

أقول: وكذا عبارة التجريد[٣] في تقسيمه المواد، وحكمه [بالشركة][٤] في الوجود. ومنشأ الاشتباه أنّهم وجدوا مفهومات عامة من الوجود وباقي الصفات، ووجدوا الاشتراك

---

(١) انظر: «النافع يوم الحشر» ص ٥، بتفاوت يسير.

(٢) انظر: «المجلي» طبعة حجرية، ص ٦٠ ـ ٦١، صححناه على المصدر.

(٣) «تجريد الاعتقاد» ص١٠٦، ١١١.

(٤) في «أ»: «الشركة».

في رتبٍ، فظنوا أن هذا المفهوم عام، وأنه يوجب الشركة. أوَلا علموا أنّه أنوار الصفات والوجودات المعلولات؟ فلا يصحّ الشركة فيها معنىً، وكلّا لا اشتراك، بل كما أنه لا نظير لذاته ولا مثيل، فكذا صفته، والمفهومات لا تشمله بوجه أصلاً.

فكان الحق ثابتاً، لا شيء غيره، ثمّ أوجد الموجود المطلق، وهو المشيئة والإبداع، وهو روح محمد ﷺ، الذي سطع من نوره الأنوار، ووجد كل شيء بواسطته، وهي الوجودات المقيّدة، فمن أين يحصل الاشتراك؟ بيّن لي أيها الجدلي والحكيم!

فلمّا جعلوا الإبداع ودلالات الصفات ـ وهي دلالةٌ ـ الذاتَ [يحصل][1] في البقاع والأصقاع، تاهوا بجدلهم، فقل لي: متىٰ كان للمجعول ذلك، كما بيّنته لك هناك؟ أوَ لا نظرت فيما سبق[2]! وعدم صحة «أكبر من كل شيء»؛ للزوم اعتبار مفضول عليه ولو بحكم الإشارة، ولا غيره باعتبارٍ ولا إشارة، فلا اعتبار لغيره، بل ملاحظة الذات الأحدية ولو وهماً، فأين الاشتراك الوجودي؟ قصارىٰ ما يعنون ـ وما أثبت به جدلهم، في التجرّيد[3] في أوله، وغيره، مع تسليمه ـ أنّ هنامفهوم وجود عام للممكنات.

ونقول: هو المشيئة المخلوقة بنفسها، وخلقت الأشياء بها، ونورها في كل شيء بحسبه، كما عرفت، وكذا حكايات الصفات ـ في الذهن وغيره ـ لحقيقة الذات، مفاضات معلولات دالّات، فلا تكون مشتركة، بل الشركة ـ حينئذٍ ـ من تعمّل الوهميات الكاذبة، حيث نظروا إفاضات الصفات، كوهبه العلم للعلماء وغيره، كما في الروايات[4]، وجعلوها مشتركة عامة.

هذا، وقصاراكم أن تقتصروا بالمفهومات المنتزعات مواضع [الانتزاع][5]، ولا يكون إلّا في الممكنات.

فاتضح ببيان الدراية النبوية: لا اشتراك في معنىٰ الوجود، ولا في صفته، ولا في مفهوم اللفظ أصلاً، وإنما هي آثاره، كما في كلام علي عليه السلام لكميل[6]، وأين الشركة؟

---

(١) من «ب».
(٢) يعني في شرح الحديث (٨)، (٩) من الباب السابق.
(٣) «تجريد الاعتقاد» ص١٠٦.
(٤) «شرح نهج البلاغة» للشيخ ميثم البحراني، ج١، ص١١٠؛ «علم اليقين» ج١، ص٧٣.
(٥) في «ب»: «الانتزاعات».
(٦) انظر: «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» ص١٧٠؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص١١٣؛ «كلمات مكنونة» ص٣٠.

وإذا أردت تقسيم المفهوم، فقل: المفهوم ـ من حيث دلالته ومناط مصداقه ـ إن امتنع عن الانقسام من كل وجه أصلاً، فدالّ على الواحد الحقيقي، وهو الواجب تعالىٰ، وإلّا [فدالّ][(١)] علىٰ الواحد العددي، وهو الممكن، [أما][(٢)] المستحيل الذاتي فلا تأصّل له في الوجود بوجه، ولا يتوجّه الذهن إليه، وليس هو بضد للوجوب الذاتي، إذ ليس معه شيء، لا معلوم ولا مجهول.

ومرادنا بالمفهوم الدالّ علىٰ الواجب الأُحدي الحقيقي: هو النور المفاض [الدالّ عليه تعالىٰ بوجه، وهو في كلّ [فردٍ][(٣)] الفطرة التي فطر الناس عليها، والعقل المطبوع بوجه، وإن شئت قل: الدالّ][(٤)] في أصل التقسيم. وأمّا المفهوم في غيره، فهو الضمير المطابق له إن كان صادقاً، وينقسم إلىٰ كلي وجزئي، فلا عموم للمفهوم بما [عنوه][(٥)]. نعم، النور النفسي والعقل القدسي دالّ عليه، فلا يحسن جعله شاملاً له.

والحاصل: أنّ منشأ الغلط أنّهم نظروا لأُنوار الصفات في المخلوقات، فجعلوها عامة، فاختلفت عليه الأحوال، وحيث لا شركة ذاتاً بين الحادث والقديم، فلا شركة بوجه أصلاً، وإلّا لزمت وعادت ذاتية، أو شمول الممكن له، فليس إلّا اتحاداً في لفظ حروف: عين ألف لام | ميم |، من غير شركة في ذات أو مفهوم أصلاً، فتدبّر.

والحَكَم العقل المسموع، مع مراعاة الأُصول البرهانية الإلهية والمحكمات النبوية، فلا مثل للوجود الحقّ، وكذا لا يشارك ما هو معدوم أزلاً، حتىٰ حال وجوده في أمكنة حدوده وحدوثه، فإنّه حينئذٍ ليس مع الله في رتبة الأزل، بل بذاته [لا].

ولمّا نظروا بالعقول الضعيفة للموجودات التقييدية، والأنوار الساطعة في القلوب، وغيرها الارتباطية، قالوا ـ تارة ـ: الوجود مشكك بين الكلّ، أو متواطئ.

نعم إذا لوحظت الأنوار الوجودية الساطعة، المنبجسة في مرتبة، شدّة وضعفاً، مشتركةً في وجود متفاوت ظهوره، وهو وجود حادث.

وتارةً ـ هنا ـ مفهوم عام، وتارةً ـ هنا ـ مفهوم صفاتي عام، [شامل][(٦)] للكلّ، وكلّها توهّمات خيالية واعتبارات حادثة ذهنية، والله أكبر من جميع ذلك، فسبحان ربّك ربّ

---

(١) في «أ»: «فلا تدل».
(٢) في «أ»: «و»، وفي «ب»: «أو».
(٣) في النسختين: «مفرد».
(٤) ليست في «ب».
(٥) في «ب»: «عنده».
(٦) ليست في «ب».

العزّة عمّا يصفون ويمثّلون.

الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سمعته يقول: وهو اللطيف الخبير السميع البصير، الواحد الأحد الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، لو كان كما يقول المشبهة، لم يعرف الخالق من المخلوق، ولا المنشئ من المُنشأ، لكنه المنشئ، فرّق بين مَن جسّمه وصوَّره وأنشأه، إذ كان لا يشبهه شيء، ولا يشبه هو شيئاً﴾.

أقول: لمحمد صادق في شرح هذا الحديث كلام طويل، لا حقَّ فيه، فلننقل لك بعضاً منه؛ لتعرفه وباقيه، والاختصار أوجبه.

قال: «(لم يُعرف الخالق من المخلوق، ولا المنشئ من المنشأ) إشارة لطيفة إلىٰ إحاطته تعالىٰ بالأشياء بالعلم الحضوري، ووجهه أنّ الخالق الوجود فيه من حيث إنه وجود، والمخلوق الوجود مع مرتبة من المراتب التشكيكية، وقبضات الوجود أو بسطياته. والمراتب بذات الوجود، لا من أمرٍ خارج عن ذاته، فالمراتب ـ أيضاً من وجه ـ هي الوجود من حيث إنه وجود، ومن وجه غير الوجود، فالمخلوق من وجهٍ لم يتميّز عن خالقه، ومن وجهٍ يتميّز عنه، فشرع عليه السلام في بيان وجه الامتياز؛ لئلا يتوغل في التشبيه؛ لضيق وعاء الناس، فقال عليه السلام: (فرق بين مَن جسّمه) ... إلىٰ آخره».

أقول: كلّه ضلال، بل [ــ]، وكذا ما أسقطناه وما لم ننقله، وأي موحّد يجسر لسانه أن ينطق بهذا القول، من اتحاد العلّة والمعلول وجوداً، وأنّ الخلق مخلوق من وجه [تعيني][١] وهو عرضي، لا بأصل الوجود؟ وليس في الحديث إلّا نفي [المشابهة][٢] والمناسبة مطلقاً، وكذا غيره، والله خلوّ من خلقه وبالعكس، لكن مباينة صفةٍ. وفي ذلك ـ وما سبق ـ كفاية، وإلّا فالمقام لا يسع بيان مفاسده، ولا يحيط بها إلّا الله.

أي لو كان وصفه تعالىٰ بالصفات وإطلاق الأسماء عليه، كما تقوله المشبّهة: إن

---

(١) في «ب»: «تعيين».

(٢) في «أ»: «المشابه»، وفي «ب»: «المتشابه».

مصدوقها معانٍ متعددة خارجة، كالأشعري، أو مباينة له معنئ، فهي غيره بوجه دون وجه، أو من قبيل الأحوال، أو أنّ لها تغايراً بوجه أصلاً، أو ليست فعلية محضة، إلىٰ غير ذلك من الأوهام الحاصلة، الناشئة من المقايسة بالممكن والمشابهة به، كمن جعل له صاحبةً وولداً وشريكاً.

فلو كان كما قاله هؤلاء الضالون لم يعرف الخالق من المخلوق، لتساويهما في الصفة، ولقيام آية الصنع فيه، فلم يكن الخلق دالاً علىٰ خالقه؛ للتشابه، ولم يحصل فرق بين المنشئ والمنشأ.

والبديهة حاكمة بالمنافاة، وإلّا فلا إنشاء، ومع التشابه ينتفي وتنتفي الدلالة أيضاً، وليس الأمر كذلك، فالفرق ظاهر بيّن من جسّم الجسم ـ وصوّر الصورة ـ [وأنشأه][1]، حيث إنّه (لا يشبهه شيء)، وإلّا لم يوجده ويجعله جسماً وصورة. ومنشأ الاستحالة الترجيح حينئذٍ، ولدخولهما تحت ماهية كلّية، مع أنّه (لا يشبهه شيء، ولا يشبه هو شيئاً) فالله خلوّ من خلقه؛ لأنه واجب غني ذاتي، وخلقه خلوّ منه، لأنه فقير ذاتي ومعلول له. ومعاني هذه الأسماء ظاهرة من الأبواب السابقة.

وفي نسخة التوحيد بزيادة، بعد قوله: (**ولم يكن له كفواً أحد، منشئ الأشياء، ومجسّم الأجسام، ومصوّر الصور، لو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق، ولا المنشئ من المنشأ، لكنه المنشئ، فرق بين مَن جسّمه وصوّره وأنشأه، وبينه، إذ كان لا يشبهه شيء، ولا يشبه هو شيئاً**)[2].

فقوله: (**إذ كان لا يشبهه شيء**)... إلىٰ آخره، علّة إلىٰ ما حكم به قبل، من بطلان المشابهة، والفرق بين الذي جسّمه والجسم، وهو... إلىٰ آخره، فلا يصحُّ كونه جسماً أو صورة... إلىٰ آخره، وإلّا فلا فرق.

والظاهر من الشارح المازندراني أنّها (فرّق) بالتشديد، قال: «(**فرّق بين من جسّمه وصوّره وأنشأه**) أي فرّق بين مجعولاته، وميّز بين مخلوقاته، بأن جعل بعضها جسماً وبعضها صورةً، وبعضها غير ذلك، وميَّز أيضاً بين الأجسام والصور، بحيث لا يشتبه شيء منها بما يماثله من نظائره (**إذ كان لا يشبهه شيء، ولا يشبه هو شيئاً**)، (**إذ**) متعلّق بـ(**فرّق**)

---

(١) في «أ»: «وأنشأ».

(٢) «التوحيد» ص ١٨٥، ح ١.

وظرف له، يعني: أنّ الفرق المذكور وقع في وقت لم يكن معه ـ عزَّ شأنه ـ في ذلك الوقت شيء، حتىٰ يقع بينهما التشابه والتماثل، وإذا لم يكن التشابه واقعاً في ذلك الوقت، لا يجوز أن يقع في وقت من الأوقات، وإلّا لزم النقص فيه عزَّ وجلَّ، وإنّه محال»[1] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ ما فيه من الضعف، فإنّه حينئذٍ لا يحسن تفريع: (لكنه المنشئ) ... إلىٰ آخره، علىٰ (يقول المشبّهة)، وعدم معرفة الخالق من المخلوق.

نعم، إذا قلنا: لكنّه (فَرَق) بينهما ـ بالتخفيف ـ حيث إنّه لا يشبهه شيء وبالعكس، كما قلنا، ارتبط الكلام، فظهر بطلان اللّازم، فيبطل الملزوم، وقامت الحجّة البرهانية تامة، فلو صحَّ التشبيه لم يتميّزا، لكنهما متميّزان، فلا تشبيه.

أمّا بيان لزوم عدم التمايز؛ فللاشتراك، وأمّا التمايز فلكونه (لا يشبهه) ... إلىٰ آخره، ولا كذلك علىٰ قوله، بل ظاهره قطع هذا [عن][2] السابق، ولذا تراه ارتكب التعسف الغير الظاهر، مع أن ظاهر كلامه إثبات ـ مع الله ـ زمانٍ موهوم، فيكون معه غيره، وهو باطل عقلاً ونقلاً، وكذا الزمان الموهوم.

ونسخة عيون أخبار الرضا[3] عليه السلام [مثلما][4] في التوحيد، ويحتمل السقط من نسخة الكافي.

أمّا ملّا محسن في الشرح[5]، فاحتمل في (فرق) التنوين، وكونه ماضياً، ولم يزد.

وظاهر عبارة ملّا رفيع[6] أنها ماضٍ.

قوله: ﴿قلت: أجل، جعلني الله فداك، لكنك قلت: الأحد الصمد، وقلت: لا يشبهه شيء، والله واحد، والإنسان واحد، أليس قد تشابهت الوحدانية؟ قال: يا فتح أحلت ثبّتك الله، إنما التشبيه في المعاني، فأمّا في الأسماء فهي واحدة، وهي دالة علىٰ المسمّىٰ؟﴾.

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص٣٧.
(٢) في «ب»: «علىٰ».
(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص١٢٧، ح ٢٣.
(٤) في النسختين: «مثلها».
(٥) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٨٣.
(٦) «حاشية ملّا رفيع علىٰ الكافي» مخطوط برقم ٣٧٤٨، الورقة: ١١١.

أقول: لمّا توهم فتح من الاتحاد اللفظي لزوم الاشتراك في المعنىٰ ـ وأقله الاشتراك في مفهوم عام، وهو مصحّح الحمل في الموضعين، كما يجرى ذلك في الممكن ـ اعترض، وسأل استكشافاً واسترشاداً، بأن كيف لا يشبهه شيء، ومثل «أحد» و«صمد» يسمّىٰ به الممكن أيضاً؟ فحصلت المشابهة الموجبة للتشبيه الذي أبطلته!

فقال له ﷺ: (أحلت) أي أتيت بمحال [يا فتح][1]، (ثبّتك الله) عن الاضطراب بالشكوك والتوهّمات، (إنّما التشبيه في المعاني)، وأما الأسماء اللفظية فواحدة، ولا يلزم منها ذلك، وكلها حادثة (دالة علىٰ المسمّىٰ) وإن اختلفت الدلالة، وكيف لا يتّحد لفظ حروف الأسماء، والحروف محصورة متناهية؟

بل يا سبحان الله، كيف توهم فتح ذلك، وهو يجد في الممكن التباين المعنوي، مع الاشتراك اللفظي؟ كما في المشترك وغيره، فاللفظي لا دلالة فيه علىٰ شيء أصلاً.

وفي نسخة التوحيد: (وهي دلالة علىٰ المسمّىٰ)[2] وفي بعض النسخ أيضاً، والمآل واحد.

ثمّ لا تتوهم من نفي الاشتراك المعنوي ثبوت الاشتراك اللفظي، بسبب اتحاد اللفظ، فهذه الشركة منفية أيضاً؛ لإيجابها المباينة والمقابلة، وإن تباينا معنىً، والمباينة صفة إمكان، وهذا يوجبه في معنىٰ عرضي، ولو بحسب الصلوح.

فإبطال الشركة في المعنىٰ الموجب للتشبيه ينفي حتىٰ الشركة اللفظية، كما يريدون، ولذا لم يصرّح بالاشتراك اللفظي مع التباين، بل صرّح بما ينفيه كما عرفت، وقال: الأسماء واحدة.

وفيه معنىً آخر أيضاً ينفي ذلك، وهو أنّ الأسماء كلها واحدة دالّة عليه، ومقامها دون الذات، ومن الوحدة الفعلية، فلا اعتبار لها مع الذات بوجه أصلاً، فلا شركة بوجه، لا معنوية ولا لفظية، ومقام الدعاء ـ [والتسمية][3] والاسم والوضع ـ دون [مقام][4] الذات، ومرجعها لفعله.

وحينئذٍ يظهر لك سقوط ما قاله كثير، من إثبات الاشتراك المعنوي أو اللفظي، والمعاني متباينة، كالقرء[5] وعسعس[6] ونحوها، وكذا أقوال كثير من أهل التصوّف.

---

(١) ليست في «ب». (٢) «التوحيد» ص ١٨٥، ح ١.

(٣) في «أ»: «والتشبيه». (٤) من «ب».

(٥) القَرء: الحيض والطهر، وهو من الأضداد. انظر: «الصحاح» ج ١، ص ٦٤، «قرأ».

(٦) عسعسَ الليل: أقبل ظلامه أو أدبر. انظر: «القاموس المحيط» ج ٢، ص ٣٣٦.

وحينئذٍ يظهر لك ما في كلام محمد باقر في البحار من التدارك، قال: «قوله عليه السلام، (**إنّما التشبه في المعاني**) أي التشبيه الممنوع منه، إنما هو تشبيه معنىً حاصل فيه تعالىٰ بمعنىً حاصل للخلق، لا محض إطلاق لفظ (واحد) عليه تعالىٰ وعلىٰ الخلق بمعنيين متغايرين، أو المعنىٰ أنّه ليس التشبيه في كنه الحقيقة والذات، وإنمّا التشبيه في المفهومات الكلّية التي هي مدلولات الألفاظ، وتصدق عليه تعالىٰ، كما مرَّ تحقيقه»[1] انتهىٰ، فتأمّله.

وكذا ما قاله الملّا هنا، قال: «(إنمّا التشبيه في المعاني) أي متماثلة معنىً، وأمّا إذا كان الاسم واحداً والمفهوم مشككاً فلا، بأن يكون في بعضها أشد وأقوىٰ، وفي آخر أضعف وأنقص، فلا تشبيه»[2] انتهىٰ.

أقول: بل نفي غيره عنه ينفي هذا، ولا تجري علىٰ الذات صفات الممكن، ولا يتمُّ ما استدل به الإمام، الآتي في الخبر اللاحق، لو كان هذا حقاً، وكذا تجويزه وغيره الاشتراك المفهومي بينهما.

ولمحمد صادق في شرح هذا الحديث هفوات، أعرضنا عنها اختصاراً، وفيما ننقله عنه كفاية.

قوله: «وذلك أنّ الإنسان، وإن قيل: واحد، فإنه يخبر أنَّه جثة واحدة، وليس باثنين، والإنسان نفسه ليس بواحد؛ لأنّ أعضاءه مختلفة وألوانه مختلفة، ومَن ألوانه مختلفة غير واحد، وهو أجزاء مجزأة ليست بسواء، دمه غير لحمه، ولحمه غير دمه، وعصبه غير عروقه، وشعره غير بشره، وسواده غير بياضه، وكذلك سائر جميع الخلق، فالإنسان واحدٌ في الاسم و [لا واحد][3] في المعنىٰ، والله جلَّ جلاله هو واحد لا واحد غيره، لا اختلاف فيه ولا تفاوت، ولا زيادة ولا نقصان، فأمّا الإنسان المخلوق المصنوع المؤلّف من أجزاء مختلفة، وجواهر شتّىٰ، غير أنّه بالاجتماع

(١) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ١٧٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٨٢، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في النسختين: «ليس واحداً».

شيء واحد. قلت: جعلت فداك، فرّجتَ عني، فرّج الله عنك ﴾.

أقول: بيان منه عليه السلام لفتح الفرق المعنوي بما هو محسوس، حتىٰ تبيّن له عدم الاشتراك المعنوي (**وذلك أنّ الإنسان وإن قيل**) له (**واحد**) فهو واحد اجتماعي، وتكثّره ظاهر، بحسب ألوانه ولحمه ودمه وغير ذلك، بل ونفسه وحقيقته مركّبة من جواهر شتىٰ، كالهيولىٰ والصورة في جسمه، وكذا له نفس وروح وعقل وقلب وبدن.

ومعلوم أنّ مَن وحدته بوجه دون آخر ليس بواحد حقيقي، فلا مشابهة له بمن وحدته حقيقية من كل وجه (**أحدي الذات والمعنىٰ**).

وكذلك جميع مخلوقاته تعالىٰ ليست بأحدية المعنىٰ، قال تعالىٰ: ﴿ **وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ** ﴾[1] وإن اختلفت بساطةً بالنسبة، وبإضافة كلّ لمن دونه، فمثل المجرّد وإن تجرّد عن المادة وهذا التركيب الحسّي، فهو مركب معنيً، إذ له ذات ووجود، وفيه جهات مختلفة، ولوازم زائدة مفاضة، فلم يكن أحدي المعنىٰ، فلا اشتراك.

وأنّىٰ للمصنوع والقيام في رتبة الصانع؟ وإلّا انقلبت الذاتيات، وكم فرّجوا من مشكل وأزاحوا معضل، وأناروا حنادس ليل مهطل.

وقال الصادق عليه السلام في حديث الإهليلجة ـ بعد أن قال له الهندي: فكيف جاز للخلق أن يتسمّوا بأسماء الله؟ ـ: (**إنّ الله جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه أباح للناس الأسماء ووهبها لهم، وقد قال القائل من الناس للواحد: واحد، ويقول لله: واحد، ويقول: قوي، والله تعالىٰ قوي، ويقول: صانع، والله تعالىٰ صانع، ويقول: رازق، والله تعالىٰ رازق، ويقول: سميع بصير، والله تعالىٰ سميع بصير، وما أشبه ذلك، فمن قال للإنسان: واحد، فهذا له اسم وله شبيه، والله واحد وهو له اسم، ولا شيء له شبيه، وليس المعنىٰ واحداً، وأما الأسماء فهي دلالتنا علىٰ المسمّىٰ، لأنّا قد نرىٰ الإنسان واحداً، وإنما نخبر واحداً إذا كان مفرداً، فعلم أنّ الإنسان في نفسه ليس بواحد في المعنىٰ، لأنّ أعضاءه مختلفة، وأجزاءه ليست سواءً، ولحمه غير دمه، وعظمه غير عصبه، وشعره غير ظفره، وسواده غير بياضه، وكذلك سائر الخلق.**

والإنسان واحد في الاسم، وليس بواحد في الاسم والمعنىٰ والخلق، فإذا قيل لله، فهو الواحد الذي لا واحد غيره؛ لأنّه لا اختلاف فيه، وهو تبارك وتعالىٰ سميع بصير، وقوي وعزيز، وحكيم

---

(١) «الذاريات» الآية: ٤٩.

وعليم، فتعالىٰ الله أحسن الخالقين)[١] انتهىٰ.

أقول: وممّا مرّ لك في الباب الأول، يظهر لك معنىٰ الوحدة الحقيقية والإضافية، وإلّا لم يصح نسبة الوحدة الإضافية المتجزئة ـ بوجهٍ ـ له تعالىٰ، وإلّا تفاوتت ذاته وامتنع من الأزل معناه، وعاد له ما هو أبداه، فلا اشتراك معنىً أصلاً، وكذا علمه وقدرته ووجوده، لا اشتراك فيه ـ معنىً ـ مع الغير بوجه أصلاً، كما يظهر للفطن، من هنا ومن باب صفات الذات، وكذب العادلون وضلّوا ضلالاً بعيداً، وخسروا خسراناً مبيناً.

قوله: ﴿فقولك: اللطيف الخبير فسّره لي، كما فسّرت الواحد، فإني أعلم أنّ لطفه علىٰ خلاف لطف خلقه للفضل[٢]، غير أني أُحب أن تشرح [ذلك لي][٣]. فقال: يا فتح، إنّما قلنا: اللطيف، للخلق اللطيف، ولعلمه بالشيء اللطيف، أوَ لا ترىٰ ـ وفّقك الله وثبّتك ـ إلىٰ أثر صنعه في النبات اللطيف وغير اللطيف، ومن الخلق اللطيف، ومن الحيوان الصغار ومن البعوض والجرجس، وما هو أصغر منها، ما لا يكاد تستبينه العيون، بل لا يكاد يستبان لصغره الذكر من الأنثىٰ، والحدث المولود من القديم.

فلمّا رأينا صغر ذلك في لطفه، واهتداءه للسفاد، والهرب من الموت، والجمع لما يصلحه، وما في لجج البحار، وما في لِحاء الأشجار والمفاوز والقفار، وإفهام بعضها عن بعض منطقها، وما يفهم به أولادها عنها، ونقلها الغذاء اليها، ثمّ تأليف ألوانها حمرةً مع صفرةً، وبياض مع حمرة، وأنّه ما لا تكاد عيوننا تستبينه [لدمامة][٤] خلقها، لا تراه عيوننا، ولا تلمسه أيدينا، عَلِمنا أنّ خالق هذا [الخلق] لطيف، لطف بخلق ما سميناه، بلا علاج ولا أداة ولا آلة، وأنّ كلّ صانع شيء فمن شيء صنع، والله الخالق

(١) «بحار الأنوار» ج٣، ص١٩٥ – ١٩٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في المصدر: «للفصل».

(٣) في النسختين: «لي ذلك».

(٤) في «أ»: «لذماته»، وفي «ب»: «لا ماته».

اللطيف الجليل، خلق وصنع لا من شيء ﴾.

أقول: وفي بعض النسخ (للفصل) - بالصاد المهملة - والمعنيان متلازمان، بل مثالهما واحد، و(**لِحاء الأشجار**) - بالحاء المهملة والمدّ -: قشر الشجرة.

وأكثر نسخ الكافي، ونسخ العيون[١]: (ولعلمه بالشيء اللطيف) بالواو، فيكون [علّة ثانية][٢] لتسميته لطيفاً.

وفي بعض نسخ الكافي (لعلمه) بغير واو، فيكون علّة للتسمية، لكونه خلق اللطيف. والدَّمامة - بفتح الدال المهملة -: الحقارة، [والدميم][٣] - كالأمير -: الحقير[٤]. وبيان الحديث ظاهر ممّا سبق.

وفي حديث الرضا للزنديق، الذي أدخله عليه خادمه، ومرّ لك في الباب الأول - وهو في العيون مروي أيضاً، بعد قوله عليه السلام: (ومنشأ) - «قال الرجل: فلِمَ احتجب؟ قال أبوالحسن عليه السلام: (**إنَّ الحجاب علىٰ الخلق لكثرة ذنوبهم، فأمّا هو فلا يخفىٰ عليه خافية في آناء الليل والنهار**) قال: فلِمَ لا يدركه حاسة الأبصار؟ قال: (**للفرق بينه وبين خلقه، الذين تدركهم حاسة الأبصار منهم ومن غيرهم، ثمّ هو أجلّ مِن أن يدركه بصر أو يحيطه وهم، أو يضبطه عقل**).

قال: فحدّه لي، قال: (**لا حدَّ له**) قال: ولِمَ؟ قال: (**لأنَّ كلَّ محدود متناه إلىٰ حد، وإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة، وإذا احتمل الزيادة احتمل النقصان، فهو غير محدود ولا متزايد، ولا متناقص، ولا متجزئ، ولا متوهم**) قال الرجل: فأخبرني عن قولكم: إنّه لطيف وسميع وحكيم وبصير وعليم، أيكون السميع إلّا بأذن، والبصير إلّا بالعين، واللطيف إلّا بالعمل باليدين، والحكيم إلّا بالصنعة؟

فقال أبو الحسن عليه السلام: (**إنّ اللطيف منّا علىٰ حدّ اتخاذ الصنعة، أوَما رأيتَ الرجل يتّخذ شيئاً بلطف في اتخاذه، فيقال: ما ألطف فلاناً، فكيف لا يقال للخالق الجليل: لطيف، إذ خلق خلقاً لطيفاً وجليلاً، وركّب في الحيوان منه أرواحه، وخلق كلَّ جنسٍ متبايناً من جنسه في الصورة؟ لا يشبه بعضه بعضاً، فكلّ له لطف من الخالق اللطيف الخبير في تركيب صورته، ثمّ نظرنا إلىٰ الأشجار وحملها أطايبها المأكولة، فقلنا عند ذلك: إنَّ خالقنا لطيف، لا كلطف خلقه**

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٢٨، ح ٢٣.
(٢) في «ب»: «علمهُ».
(٣) في النسختين: «والذميم».
(٤) انظر: «لسان العرب» ج ٤، ص ٤١٠، «دميم».

في صنعتهم، وقلنا: إنه سميع لا يخفىٰ عليه أصوات خلقه، ما بين العرش إلىٰ الثرىٰ، من الذرة إلىٰ أكبر، منها في برها وبحرها، ولا يشتبه عليه لغاتها، فقلنا عند ذلك: إنه سميع لا بأُذن، وقلنا: إنه بصير لا ببصر؛ لأنّه يرىٰ أثر الذرة السحماء في الليلة الظلماء علىٰ الصخرة السوداء، ويرىٰ دبيب النمل في الليلة الدجنة، ويرىٰ مضارّها ومنافعها، وأثر سفادها وفراخها ونسلها، فقلنا عند ذلك: إنه بصير، لا كبصر خلقه) قال: فما برح حتىٰ أسلم، وفيه كلام غير هذا»[1]. أنتهىٰ.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿ علي بن محمد، مرسلاً عن أبي الحسن الرضاعليه السلام ﴾.

أقول: ورواه الصدوق رحمه الله في التوحيد، مسنداً بطريق المصنف محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله، قال: «حدَّثنا علي بن محمد، عن محمد بن عيسىٰ، عن الحسين بن خالد، عن أبي الحسن الرضاعليه السلام، أنه قال»[2].

ورواه أيضاً في عيون أخبار الرضاعليه السلام، مسنداً هكذا: «حدّثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رضي الله عنه، قال: حدّثنا محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله قال: حدّثنا علي بن محمد المعروف بعلّان، عن محمد بن عيسىٰ، عن الحسين بن خالد، عن أبي الحسن الرضاعليه السلام أنه قال»[3] وهو صحيح متناً، متكرراً مضمونه ـ كنظائره ـ معنىً.

قوله: ﴿ قال: قال: اعلم ـ علّمَك الله الخير ـ أنّ الله تبارك وتعالىٰ قديم، و[القدم][4] صفته، التي دلّت العاقل علىٰ أنه لا شيء قبله، ولا شيء معه في ديموميته، فقد بان لنا بإقرار العامّة معجزة الصفة أنّه لا شيء قبل الله، ولا شيء مع الله في بقائه، وبطل قول مَن زعم أنّه كان قبله أو كان معه شيء ﴾.

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٣٢ - ١٣٣، ح٢٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص١٨٦، ح٢، صححناه على المصدر.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٤٥، ح٥٠، صححناه على المصدر.

(٤) في «ب»: «القديم».

أقول: أثبت عليه السلام له أولاً صفة القدم المتّفق عليها، فقال: إنّه قديم، وهذا لا نزاع فيه لأحد، **(والقدم صفته)** لوصفه بها؛ ولكونه كذلك. ومعنى القديم: الذي لم يُسبَق بالغير، ولم يكن معه غيره، وإلّا لم يكن القدم صفته [خاصة][1]، فقد بان وظهر بإقرار عامة الخلق بأنّه قديم، وهو مقتضٍ لأن لا يكون قبله شيء ولا معه، فظهر بهذا **(معجزة الصفة)** أي غير مدركة، ولا متوهَّمة، فالعقول عاجزة؛ إذ لا شيء معه ولا قبله، وهو قديم لم يزل، وكذا الحكم في باقي صفاته، فلا شركة فيها ولا تُتصور بوجه.

فمَن زعم أنّه كان قبله شيء أو معه ـ كالثنوية والمتصوفة، ومَن تبعهم، ومثبتي زيادة الصفات، وغيرهم من الآراء الضالة المضلّة، كما سبق ـ باطل؛ لمنافاته لكون القدم صفته، إذ لا يجتمع ـ حينئذٍ ـ وشيء قبله أو معه.

والمراد بالإقرار فيه الإقرار الحالي العام، أو المقالي، فإنَّ مَن جعل مع الله ثانياً، أو جعل لصفته مصدوقاً آخر قائماً به أو معه، فصار موهماً أو غير ذلك، يثبت له تعالى القدم، ولا يقول: هو حادث. وهذا الإثبات يبطل ذلك، كما سيظهر لك.

و**(معجزة)** ـ بالرفع ـ فاعل (بان)، والباء للسببية.

وفي نسخة التوحيد[2]، والعيون[3]: **(فقد بان لنا بإقرار العامّة ـ مع معجزة الصفة ـ أنَّه لا شيء قبل الله [ولا شيء مع الله في بقائه)**.

والمعنى: فقد بان [بإقرارهم][4] بكونه تعالى قديماً، مع إعجاز صفته، أنّه لا شيء قبل الله ... إلى آخره][5]، وبفتح (أنّ) والمصدر فاعل (بان)، حينئذٍ لا فرق في المعنى، كما هو ظاهر للفطن.

فلا حاجة إلى ما تحمّله الشارح **محمد صالح** هنا، حيث قال: «**(فقد بان لنا بإقرار العامة)** أي عامة الموجودات كلّها بلسان الحال والإمكان، وبعضها بلسان المقال والبيان. والإقرار إما من: أقرَّ بالحقّ إذا اعترف به، أو من: أقرَّ الحقّ في مكانه، فاستقرَّ هو.

فقوله:(معجزة الصفة)على الأول منصوب بنزع الخافض، وهو الباء، وإن شذّ نزعه في مثله. وعلى الثاني منصوب على المفعولية، والـ(معجزة) اسم فاعل من: أعجزته، بمعنى

---

(١) ليست في « ب ».
(٢) «التوحيد» ص١٨٦، ح٢.
(٣) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٤٥، ح٥٠.
(٤) في « أ »: «بإقراره».
(٥) ليست في « ب ».

وجدته عاجزاً، أو من: أعجزه الشيء، بمعنىٰ: فاته، وأضافتها إلىٰ الصفة، والمراد بها القدم، من باب إضافة الصفة إلىٰ الموصوف، أي الصفة المعجزة.

وإنّما وصفها بالإعجاز، لأنها تجدهم أو تجعلهم ـ لنباهة شأنها ـ عاجزين عن إدراكهم كنهها وحقيقتها، أو عن اتّصافهم بها، أو عن إقرارهم بأنّه تعالىٰ قديم، أو لأنّها تفوتهم وهم فاقدون لها.

ويحتمل أن تكون المعجزة مصدر: عجز عن الشيء عجزاً، و(معجزة) ـ بفتح الميم وكسر الجيم وفتحها ـ للإضافة والانتساب وأدنىٰ ملابسة، أي إقرار العامة بعجزهم عن تلك الصفة، وعدم قدرتهم علىٰ الاتصاف بها.

هذا الذي ذكرناه في حلّ هذه العبارة هو ملخّص ما ذكره جمع من المتأخرين، منهم السيّد الداماد ﷺ، والمحقّق الشوشتري، مع زيادات سنحت للخاطر.

وقال بعض الأفاضل: متعلّق الاقرار محذوف، والمعجزة اسم مفعول من: أعجزه، إذا فاته، وصفة للعامة، ومضافة إلىٰ الصفة، يعني بأنَ لنا بإقرار العامة، بفقدان تلك الصفة وفواتها فيهم، بأنّه تعالىٰ قديم.

وفيه: أنّ الأصل عدم الحذف، وأنّ الإضافة اللفظية لا تفيد تعريف المضاف، فلا تقع صفة للمعرفة»[1] انتهىٰ.

أقول: وبعض ما أورده يرد عليه، مع ما فيه من التعسّف الظاهر.

وممّا احتمل ملّا رفيع[2] كون (معجزة) فاعل (بان)، وقوله: (**أنّه لا شيء قبل الله**) بياناً أو بدلاً لـ(**معجزة الصفة**)، وهو الذي ذكره الشارح الكاشاني[3]، وبه يرتبط الكلام كمال الارتباط.

قوله: ﴿وذلك أنّه لو كان معه شيء في بقائه، لم يجز أن يكون خالقاً له؛ لأنّه لم يزل معه، فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه، ولو كان قبله شيء كان الأوّل ذلك الشيء لا هذا، وكان الأوّل أولىٰ بأن يكون خالقاً للأوّل﴾.

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٥١ - ٥٢.

(٢) «حاشية ملّا رفيع على الكافي» مخطوط برقم: ٣٧٤٨، الورقة: ١١٢.

(٣) «الوافي» المجلّد ١، ص ٤٨٧.

أقول: لمّا أثبت أولاً لله القدم المنافي للشركة بوجه، أوحدوثها للذات، بل هو علىٰ ما كان، بيّن هنا وأوضح الدليل علىٰ أنّه لا يجوز أن يكون معه شريك بوجه، ببطلان كونه خالقاً له، لمنافاته للقدم، وليس إلّا الله وخلقه، والِقدم ثابت له تعالىٰ كما عرفت، فلا مشاركة له فيها، فجميع ما سواه حادث مخلوق، ولا شيء معه أزلاً، لا بفرض ولا اعتبار، لا عدم ولا وجود، لمنافاة ذلك للقدم، لو كان معه شيء في أزل الآزال، ولا يصحُّ كونه معلولاً له، وإلّا تأخر عنه بديهة، مع أنّه معه فلا يصحُّ ذلك، ولو كان الواجب مسبوقاً بالغير كان الغير هو الخالق الواجب، وكان هو الخالق للأول ـ المفروض أولاً ـ أولىٰ، بل يجب ذلك، فلا يكون الواجب، و [كلا][1] الأمرين منافٍ للقدم الثابت، فبطلا.

وفي بعض النسخ: (أن يكون خالقاً للثاني) والمعنىٰ واحد.

قوله: ﴿ ثمّ وصف نفسه تبارك وتعالىٰ بأسماء، دعا الخلق ـ إذ خلقهم وتَعبَّدَهم وابتلاهم ـ إلىٰ أن يدعوه بها، فسمّىٰ نفسه سميعاً بصيراً، قادراً قائماً، ناطقاً، ظاهراً، باطناً لطيفاً، خبيراً قوياً، عزيزاً حكيماً، [حليماً][2] عليماً، وما أشبه هذه الأسماء، فلمّا رأىٰ ذلك من أسمائه الغالون[3] المكذّبون، وقد سمعونا نحدّث عن الله أنّه لا شيء مثله، ولا شيء من الخلق في حاله، قالوا: أخبرونا ـ إذا زعمتم أنّه لا مثل لله، ولا شبه له ـ كيف شاركتموه في أسمائه الحسنىٰ فتسمّيتم بجميعها؟ فإنَّ في ذلك دليلاً علىٰ أنّكم مثله في حالاته كلّها، أو في بعضها دون بعض، [إذ][4] جمعتم الأسماء الطيّبة ﴾.

أقول: دفع هنا الإشكال الحاصل من وصفه تعالىٰ بهذه الأسماء والصفات، وأقلّه لزوم حدوث شيء في الذات لم يكن، فيشارَك أو يتغيّر، ووصفه تعالىٰ بها ودلالتها عليه لا نزاع فيه عقلاً ونقلاً، فأجاب عليه‌السلام ببيان كافٍ ـ لا كما قالته المتصوفة أو المشبّهون ـ وهو أنّ هذه

---

(١) في « ب »: « كذا ».

(٢) ليست في المصدر.

(٣) في المصدر: «القالون».

(٤) في النسختين: «إذا».

صفات دلالة حادثة، فترجع لفعله لا لذاته، فلا شركة فيها له بوجه، لاستحالة المشاركة بوجه بين العلّة والمعلول، والأثر والمؤثر، بديهة في الأزل، وهو عين الذات القديمة الذي لا شيء معه حتىٰ [اسم][١] وتسمية ومسمّىٰ ظاهر، حتىٰ بحسب الفرض والاعتبار، كيف والاسم [دالّ][٢] وغير الذات، وإلّا لم يكن اسماً، ولم ينسب له كما عرفت، فهو حادث ونهايته [للحدوث، وبه][٣] اشتقاقه.

ويبيّن علّة ذلك، بأنّه لمّا أوجد المخلوق بمشيئته، وهو [معه هو][٤] مخلوق وذو جهات، وله حاجة، لا غنىٰ له عن الواجب تعالىٰ، فوضع له أسماء دعاه بها، وعرفه منها، فهي أسماء تعريف ودلالة، لا أسماء إحاطة واتّصاف توهّم.

ويبيّن عليه السلام علّة وصف نفسه تعالىٰ بها: خلقه الخلق، [وتعبّده][٥] لهم بأنواع التكاليف، وابتلائهم بالشدائد وغيرها، واختبارهم ليظهر ما في قوّتهم فعلاً، ويحوزون من الكمال الأعلىٰ، فسمّىٰ نفسه بهذه الأسماء وباقيها، وسبق لك معانيها متفرّقاً، فهذا سبب التسمية. وليس الاقرار بالخالق موقوفاً علىٰ اكتناهه وتوهّمه، بل ذلك موضوع عنهم؛ لخروجه عن طاقتهم، بل يكفي في ذلك معرفته بوجه، هو وجه الدلالة بما تعرَّف لخلقه، وأظهر فيهم من مظاهر ودلالات صفاته وذاته، من الوجود والعلم والاتقان والإحكام، وغير ذلك من الدلالات، ووضع لنطقهم أسماء دالّة أيضاً.

قال الصادق عليه السلام للمفضّل في أواخر الحديث: (**وعلىٰ حسب هذا أيضاً نقول: إنّ العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الإقرار، ولا يعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته.**

فإن قالوا: فكيف يكلّف العبد الضعيف معرفته بالعقل اللطيف، ولا يحيط به؟

قيل لهم: إنّما كلّف العباد من ذلك ما في طاقتهم أن يبلغوه، وهو أن يوقنوا به، ويقفوا عند أمره ونهيه، ولم يكلّفوا الإحاطة بصفته، كما أنّ الملك لا يكلّف رعيته أن يعلموا أطويل هو أم قصير، أبيض هو أم أسمر، وإنّما يكلّفهم الإذعان لسلطانه، والانتهاء إلىٰ أمره.

ألا ترىٰ أنّ رجلاً لو أتىٰ باب الملك، فقال: أعرض عليَّ نفسك حتىٰ اتقصىٰ معرفتك، وإلّا لم أسمع لك، كان قد أحلّ نفسه العقوبة، فكذا القائل: إنه لا يقرّ بالخالق سبحانه، حتىٰ يحيط بكنهه

---

(١) في «ب»: «اسمه».

(٢) في «أ»: «حال».

(٣) في «ب»: «بالحدوث وبدء».

(٤) ليست في «ب».

(٥) في «ب»: «ويعقده».

متعرّض لسخطه.

فإن قالوا: أوَليس قد نصفه، فنقول: هو العزيز الحكيم الجواد الكريم؟

قيل لهم: كلّ هذه صفات إقرار، وليست صفات إحاطة، فإنّا نعلم أنّه حكيم، ولا نعلم بكنه ذلك منه، وكذلك قدير وجواد وسائر صفاته، كما قد نرىٰ السماء ولا ندري ما جوهرها، ونرىٰ البحر ولا ندري أين منتهاه، بل فوق هذا المثال بما لا نهاية له؛ لأنّ الأمثال كلّها تقصر عنه، ولكنّها تقود العقل إلىٰ معرفته.

فإن قالوا: ولِمَ يُختلف فيه؟

قيل لهم: لقصر الأوهام عن مدىٰ عظمته، وتعدّيها أقدارها في طلب معرفته، وأنّها تروم الإحاطة به، وهي تعجز عن ذلك وما دونه)[1] انتهىٰ.

أقول: وأدلّته عليه السلام له ـ أولاً ـ سلك له فيه مسالك الموعظة.

ثمّ أعلم أنّ الغالين المتجاوزين، كالمشبّهة ـ وفي بعض النسخ: (القالون) من: قلىٰ، إذا بغض ـ لما قصرت أفهامهم وغلبت أوهامُهم أحلامَهم ـ ونظروا إلىٰ الاتحاد في لفظ الحروف الرقمية، في أسماء الواجب والممكن، وقد سمعوا أنّهم رووا كما وافق القرآن وصحيح الاعتبار: أنّه تعالىٰ ليس كمثله شيء، ولا يشبهه شيء، لوجوب مباينة المخلوق الخالق وبالعكس، ذاتاً وفعلاً وصفةً، ولكن ليست بمزايلة كما مرّ ـ زعموا وقالوا: كيف يكون كذلك، والأسماء متّحدة لفظاً؟ فحصل التشبيه والمماثلة، حيث تحققت أسماؤه تعالىٰ في الممكن.

أو أنّهم لمّا سمعوا وصفه بهذه الأسماء والصفات الدالة علىٰ النسبة والإضافة ـ ولم يعرفوا أصلها وسببها ـ أثبتوا بها الشركة، ولو بعد خلق الخلق، لما جهلوا السبب والغاية، وعرفته، وسيأتي دليل آخر.

ولمحمد صادق في شرح الحديث هفوات، كما هي عادته، أعرضنا عنها اختصاراً.

قوله: ﴿ قيل لهم: إنّ الله تبارك وتعالىٰ ألزم العباد أسماء من أسمائه علىٰ اختلاف المعاني، وذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين [مختلفين]،

---

(١) «توحيد المفضل» ص١١٨؛ «بحار الأنوار» ج٣، ص١٤٧، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

والدليل علىٰ ذلك قول الناس الجائز عندهم الشائع، وهو الذي خاطب الله به الخلق، فكلّمهم بما يعقلون، ليكون عليهم حجّة في تضييع ما ضيّعوا، فقد يقال للرجل: كلب وحمار وثور وسكّرة وعلقمة وأسد، كلّ ذلك علىٰ خلافه وحالاته، [لم][1] تقع الأسامي علىٰ معانيها التي كانت بُنيت عليها[2]؛ لأن الإنسان ليس بأسد ولا كلب، فافهم ذلك رحمك الله ﷺ.

أقول: عرفت بأنّ الاتحاد اللفظي غير ضائر؛ لما عرفت، ثمّ بيّن له ذلك بدليل يعرفه، وهو الذي خاطب الله به خلقه؛ لئلا يكون عبثاً إن خاطبهم بما لا يعرفون، والله إنّما تعرّف لهم بهم.

وعنه ﷺ: (**ما كلّم رسول الله ﷺ أحداً بكنه عقله قط**)[3]، وعنه ﷺ: (**أُمرنا أن نكلم الناس علىٰ قدر عقولهم**)[4] قال الله تعالىٰ: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ** ﴾[5] فيكون حملها عليه للدلالة وبحالٍ، لا حمل مواطاة ولا اشتقاق.

وهذا الدليل [من][6] مقام الموعظة، وكان المخاطب ـ كذلك ـ ليس من أهل الحكمة، فأخذه وبيّن له بالمسلّم (الشائع) ـ وفي نسخة العيون: (سائغ)[7] بالسين المهملة، والغين المعجمة ـ ليكون أقبل لهم ولظهوره، وإن كانت الأدلة عليه كثيرة، وهو أنّهم يطلقون اللفظ علىٰ معنىً، ويريدون به خلاف معناه [الآخر][8] وإن كان في أحدهما حقيقة، والثاني مجازاً، كتسميتهم الشجاع: أسداً، وليس هو بصورته ولا مادّته، ولكنّه لما دلّ عليه بصفة فيه، هي [الشجاعة][9] مثلاً، وكذا تسمية البليد: حماراً، ومَن غلب [عليه][10] الغواية: كلباً، إلىٰ غير ذلك، فهذه الأسماء لم تقع علىٰ مواضعها الحقيقية، وإنّما وقعت في غيره لجهة، والمعاني مختلفة واللفظ متحد، وهذا شائع.

---

(١) في النسختين: «لم لا».
(٢) في المصدر: «عليه».
(٣) «الكافي» ج ١، ص ٢٣، ح ١٥، بتفاوت يسير.
(٤) «الكافي» ج ١، ص ٢٣، ح ١٥، صححناه علىٰ المصدر.
(٥) «إبراهيم» الآية: ٤.
(٦) ليست في «ب».
(٧) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٤٦، ح ٥٠، وفيه: (السائغ).
(٨) ليست في «ب».
(٩) في «أ»: «للشجاعة».
(١٠) في «ب»: «غلبة».

والله خاطبنا بما نعرف؛ لتكمل الحجّة، [و] لقبح الخطاب بالمجهول، وعدم حصول الفائدة منه، ولتبلغ كلمته تعالىٰ، فإذا كان هذا شائعاً في محاوراتنا ومخاطباتنا فليجر هنا كذلك، ولا تلزم الشركة والمشابهة.

وجرىٰ الخطاب هنا علىٰ ما يعرفون، بل وضع الأسماء ومشتقها حادث؛ للتعريف والدلالة عليه، فافهم.

وهذه المجازية بحسب صفات [الفعل][١] ومقابل الحقيقة فينا، فرجوعهما لنا لا للذات، فلا تتوهّم كما قيل: حقيقة الصفات الذاتية مجاز، وهي سلب، بل ما ذكره علىٰ المتعارف، وما عرفنا من أسمائه الحادثة؛ للدلالة علىٰ تقديسه وتنزيهه بقدرنا، فتدبّر.

فـ(عالم) إذا اطلق علىٰ الممكن فمعناه غير ما هو تحته إذا أُطلق علىٰ الواجب، ويكون إطلاقه علىٰ الممكن وإرادة معناه منه مجازاً، وطريقاً إلىٰ إثبات حقيقته له تعالىٰ، لكنّه مجاز لا ينافي كونه حقيقة، فلسنا نريد بالمجاز معناه اللغوي، والنسبة التعلّقية الإيجادية هي العلاقة التي بها قام المعلول بعلّته: ﴿إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضَ﴾[٢] الآية.

وفي خطبة علي عليه السلام: (كل شيء خاشع له، وكل شيء قائم به)[٣] فله الحقيقة ولنا المجاز، ويدلّ علىٰ ذلك تمثيل الإمام عليه السلام لذلك بهذين المعنيين: الحقيقي والمجاز، فلفظ (عالم) و(لطيف)، و(سميع) و(ظاهر) و(باطن)، وسائر أسمائه تعالىٰ، إذا اطلقت علىٰ الممكن لم تقع مواقعها الحقيقية، بل بمعان مجازية، كأسد في الإنسان، ولابد للمجاز من حقيقة، فالحقيقة له تعالىٰ.

ولا تجعل المعنىٰ المجازي هو الحقيقي، لأنّه خروج عنها، فعُلِمَ من استدلاله عليه السلام أنّ المجاز لابد له من حقيقة، وثبوت المجاز والعرف أيضاً، واعتبار الشارع لهما، ومراعاتهما في كلامه، وكذا الاشتراك، وأن السلب من علامة المجاز؛ لقوله عليه السلام: (لأنّ الإنسان ليس بأسد)... إلىٰ آخره.

فمن علامة الحقيقة عدم صحّة السلب، وهذا ما عليه علماء الأُصول[٤]، وستسمع ما في كلامه عليه السلام من المسائل العقلية المتّفق عليها عند أهل [العقول][٥]، وبه يدفع تشكيك

---

(١) في «أ»: «العقل». (٢) «فاطر» الآية: ٤١.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) انظر: «الفوائد الحائرية» ص ٣٢٥. (٥) في «ب»: «المعقول».

بعض هنا، من بعض أهل الفضول، فتدبّر، فإنّه يظهر لك ـ حينئذٍ ـ ما في الشرح من القصور.

قال الشارح المازندراني ـ بعد هذا الكلام من الحديث ـ: «فقد تقرّر ممّا ذكر أنّ معنىٰ الأسماء في الواجب مخالف لمعناها في غيره، كما أنّ المعنىٰ الحقيقي للأسد مخالف لمعناه المجازي الذي هو الإنسان، إلّا إنّ الاسم فيما نحن فيه ليس في الواجب حقيقة، وفي غيره مجازاً، بل في كليهما حقيقة، من باب الاشتراك في اللفظ، فإنّ العالم مثلاً موضوع تارة للعلم القديم الكامل بالذات لا بالغير، وتارة للعلم الحادث الناقص، القابل للعدم سابقاً، ولاحقاً القائم بالغير، ولا شبهة في أنّ هذا المعنىٰ مخالف لذلك المعنىٰ، ولا اشتراك بينهما إلّا في لفظ العلم.

ولمّا نظر بعض المحقّقين إلىٰ هذا الدليل، ووجد الأسد ـ ونحوه من الأسماء ـ حقيقة في معانيها الأصلية، ومجازاً في الإنسان، ظنَّ أنّ الأسماء الكمالية أيضاً كذلك، فقال: معناه كما أنّ تلك الأسماء لا يستحقّها حقيقة إلّا معانيها الأصلية، ولا تقع علىٰ الرجل حقيقة، بل تقع مجازاً، كذلك الأسماء الكمالية لا يستحقّها حقيقة، إلّا الذات القدسية، ولا تقع علىٰ الكاملين من الخلق حقيقة، بل تقع عليه مجازاً، من حيث إنهم مظاهر أسماء خالقهم.

وفيه: أنّه إن أراد بالمجاز ـ في قوله: الأسماء الكمالية تقع علىٰ الخلق مجازاً ـ الاستعارة، ليوافق الأمثلة المذكورة في الدليل، فإنَّ الأسد ونحوه استعارة في الإنسان، يرد عليه أنّ الاستعارة مبنيّة علىٰ التشبيه، وقد مر مراراً أنّه لا يجوز تشبيه شيء بالله سبحانه بوجه من الوجوه.

وإن أراد مجازاً مرسلاً لعلاقة السببية والمسببية، كما يشعر به الظاهر، يرد عليه أنّه علىٰ تقدير جواز ذلك هنا، فاتت المناسبة بين المقيس والمقيس عليه، فإنَّ المقيس عليه استعارة. وإن اكتفىٰ في المناسبة بمجرّد التجوّز، وإن كان هذا نوعاً منه وذاك نوع آخر، فليقل بالاشتراك اللفظي، كما هو ظاهر سياق الحديث، وليكتف في المناسبة بما ذكرنا سابقاً، من مجرّد الاختلاف بين المعنيين»[1] انتهىٰ.

أقول: قوله: «إلّا أنّ الاسم فيما نحن فيه»... إلىٰ آخره، إن اراد بالحقيقة: الحقيقة المقابلة لحقيقتها في الواجب ـ أو حقيقة حاصله له من ذاته ـ فباطل، فليس من الممكن

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٥٩ – ٦٠، صحححناه علىٰ المصدر.

شيء ولا مقابل له. وإن أراد به كونه حقيقة إذا نظر لها في نفسها وظهور الصفة، فحق، لكن لا ينافي أنّ في نفسها دليلاً علىٰ الحقيقة القيّوميّة؛ لنص: (لأنه وهب العلم)[1] لأنّه دليل علىٰ الحقيقة، ومن الأنوار الساطعة، فهو مجاز بهذا المعنىٰ، وهذا لا ينافي حقيقته.

وليس قولنا: مجازاً، بالمعنىٰ اللغوي المشهور عندهم، والنسبة القيّوميّة الإحاطية العلاقة، فصارىٰ الأمر عدم كون المجاز والحقيقة بمعناهما، ولا مشاحّة في الاصطلاح، فهي حكايات ودلالات كقصور المَرائي. أمّا المجاز بالمعنىٰ اللغوي فلا، وكذا الحقيقة كما أراد، وإلّا كان إمّا ضداً أو مشاركاً معنىً، إن كان قدر مشترك، ودراية الرواية والاعتبار الخالي من الأغيار يحيلان جميع ذلك. فسبحان مَن لا ضدّ له ولا ند، وأنّىٰ للحادث والوصول لمعيّة الأحد الفرد، فكلّ ما في الوجود حكايات لوجوده وأشعة لنوره، وليس لها معية ولا مقارنة ذاتية، فليس في أزل الآزال إلّا الأحد الصرف، وهو علىٰ ما لم يزل.

وحينئذٍ يظهر لك ما في كلامه من الخلل، مع أنّ ما ردَّ به ـ علىٰ تقدير كونها استعارة ـ يرد عليه من وجه آخر، فتفطّن. مع أنّ ما ذكره من المقيس عليه استعارة له منعه من تحصيل المشابهة في مطلق المجازية، والاشتراك في اللفظ غير ممنوع، لكنّه غير نافع، ومجرّد الاختلاف بينهما ليس بعلاقة ومصحّح، بل مانع، فافهم.

والظاهر أنّ الذي حداه إلىٰ دفع المجازية، حذراً من لزوم أن لا يكون علم الممكن أصلاً، وليس كذلك، بل بمعناه اللغوي في الممكن غير لازم، فإذا قلت: زيد شجاع أو أسد، إنّما شبّهته بحقيقة السبعيّة، وهي شدّة العَدْو، دون باقي صفاته وصورته، وحقيقة هذه الصفة لم يخل عنها أصلاً، وإلّا لما صحَّ التشبيه، بل فيه، وإن تفاوتت، فكانت هذه حكاية تلك، وهي في الأسد حقيقة، أي ذاتاً لا ادعاءً، فلا محذور في هذا.

وأيضاً قوله: «إلّا أنّ الاسم فيما نحن فيه»... إلىٰ آخره، ظاهر الحديث وطريق استدلال الامام عليه السلام يدفع الاشتراك، وأن يكون فيما نحن فيه حقيقتان، فإنه عليه السلام جعل إطلاق الأسد علىٰ الإنسان لم يقع موقعه، وإنّما موقعه الحقيقي الحيوان المخصوص، واستدلَّ علىٰ المجازية بصحة السلب، بقوله: «لأنّ الإنسان»... إلىٰ آخره، فوزان الاسم هنا، فيجري فيه صحة السلب فينا، ويدل عليه [إجراؤه][2] السلب في فرقه في العلم ـ كما سيأتي ـ وغيره.

---

(١) «شرح نهج البلاغة» للشيخ ميثم البحراني، ج ١، ص ١١٠؛ «علم اليقين» ج ١، ص ٧٣.

(٢) في النسختين: «اجزائه».

ولو كان كما يقول كانت حجّة الإمام غير تامة، لعدم القرينة الدالّة علىٰ ذلك في دليله، بل هي علىٰ العكس، ولكان الأولىٰ أن يذكر من الشائع، مثل العين أو القرء أو جون، من المشترك، وهو خبير بها، لكن عرفت ما حداه علىٰ ذلك، مع اعتبارية المجازية اللغوية، وكذا حقيقتها، وعرفت دفعه، بل الحقيقة اللغوية هنا مجاز أيضاً، ويصحُّ السلب بلا لزوم نقص، فما سوىٰ الواجب ليس بعالم؛ لأنّ علمه بعد جهل، وينقلب إلىٰ سائر الأسماء.

ومن أعجب العجائب، ما نقله ملّا خليل عن محمد أمين، أنّه توهّم من أمثال كلام الإمام عليه السلام السابق: «أنّ المعاني اللغوية لتلك الأسماء مفقودة في حقه تعالىٰ، فإطلاق تلك الألفاظ عليه تعالىٰ بطريق المجاز اللغوي أو العقلي»[1] انتهىٰ.

وهو ظاهر البطلان، وإلّا لكان إطلاق العلم والقدرة وسائرها عليه مجازاً، فيصحُّ السلب، والنقل والعقل يردّه، مع عدم مطابقته للحديث، كما هو ظاهر للمراجع.

قوله: ﴿وإنما سمّي الله تعالىٰ بالعلم بغير عِلم حادث عَلِمَ به الأشياء، استعان به علىٰ حفظ ما يستقبل من أمره، والرويّة فيما يخلق من خلقه، ويفسد ما مضىٰ ممّا أفنىٰ من خلقه، ممّا لو لم يحضره ذلك العلم ويَغِيبه كان جاهلاً ضعيفاً، كما أنّا لو رأينا علماء الخلق إنّما سمّوا بالعلم لعلمٍ حادثٍ، إذ كانوا فيه جهلة، وربما فارقهم العلم بالأشياء فعادوا إلىٰ الجهل، وإنّما سمّي الله عالماً؛ لأنه لا يجهل شيئاً، فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم، واختلف المعنىٰ علىٰ ما رأيت﴾.

أقول: تفصيلاً لما أشار له عليه السلام أوّلاً إجمالاً من الفرق في معانيها، بين كونها أسماء للخالق أو المخلوق، فقال: (إنّما سمي الله) عالماً ليس بحدوث علمٍ له، بحيث كان بذاته جاهلاً، وإنّما حدث له بصفة زائدة مغايرة، استعان بها علىٰ الحفظ للأشياء عن التهافت، والاجتماع والتفرّق وغير ذلك، بحسب كل فرد فرد، بما يصلحه ويخصّه، ويندفع به ما يرد عليه، ولما يوجده أيضاً، لتوقّفه علىٰ العلم، وعلىٰ التروّي فيما يخلق من خلقه، وفيما

---

(١) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة ٨٥.

يفسد الماضي، من الذي أفناه من خلقه.

وعلىٰ هذا فـ (الرويّة) إمّا معطوفة علىٰ (حفظ) أو (به).

و(يفسد) من: أفسد، وفاعله يعود إلىٰ (يخلق) و(ما) موصولة، وإنّما لزم فساده لفساد العلم لا [فنائه][1]، وعلمه لا يفسد؛ لأنّه ليس من المعلوم وبه، بل سابق: ﴿ قَد عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الأَرضُ مِنهُم وَعِندَنا كِتابٌ حَفِيظٌ ﴾[2] فليس [الفاسد][3] راجعاً للعدم المحض.

ويحتمل أن يكون علمه ليس بحادث يستعين به فيما [يستقبل][4] من أمره، ويتروىٰ فيما يخلق من خلقه (ويفسد) أي العلم الذي مضىٰ منه ممّا أفنىٰ | من | خلقه، حيث إنّ العلم حينئذٍ حادث مكتسب، فيتجدّد بتجدّد المعلوم، ويفنىٰ بفنائه، ما لم يحضره ذلك العلم، حيث هو حادث.

و(يغيبه) بالغين المعجّمة، بعدها ياء مخففة [وفي بعض النسخ بتشديدها وفاعل (يفسد) حينئذٍ (ما) الموصولة. وفي بعض النسخ (ما لم يحصره) بالصاد المهملة][5].

وفي بعض النسخ: (تغيّبه) علىٰ صيغة الماضي،من باب [التفعّل][6]، والأصل: تغيب عنه.

وفي بعض النسخ ونسخة العيون: (ويُعينه)[7] علىٰ صيغة المضارع المجزوم، من الإعانة.

وفي بعض النسخ، والتوحيد بدل (فيه) ـ في قوله عليه السلام: (| فيه | جَهَلة) ـ (قبله)[8].

وبالجملة: ليس علمه حادثاً [اكتسابياً][9] يتجدّد بتجدّد غيره، ويفنىٰ بفنائه، وهو كالآلة يُستعان بها، وإلّا كان جاهلاً بذاته، بل وعاجزاً ذاتاً، لافتقاره في الحفظ والخلق إلىٰ أمرٍ مغاير زائد، والواجب ليس كذلك، كما أنّا لمّا نظرنا إلىٰ علماء الخلق، قلنا: إنّما كانوا عالمين بعلم حادث زائد، حصل لهم بعد الجهل، وقد يفارقهم زماناً فيعودون للجهل، لحدوثه، وليس معناه بالنسبة له كذلك، وإلّا تشابها ذاتاً، فلم يعرف الصانع من المصنوع،

---

(١) في « أ »: «لا قدايه»، وفي « ب » كلمة غير مقروءة.

(٢) «ق» الآية: ٤.

(٣) من « ب ».

(٤) في النسختين: «يستعمل».

(٥) ليست في « ب ».

(٦) في النسختين: «التفعيل».

(٧) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٤٧، ح٥٠، وفيها «ويغيبه» وأُشير في هامش الصفحة إلىٰ النسخة الأُخرىٰ التي بلفظ: «ويعينه».

(٨) «التوحيد» ص١٨٨، ح٢.

(٩) في النسختين: «الكسائي».

بل إنّما سميناه عالماً، لأنّه تعالىٰ لا [يجهل شيئاً][1]، كما هو ظاهر.

فهذا سبب تسميتنا له، وغيره من الأسباب، لا أنّ سبب التسمية مقايسته بالممكن، وأنّ له علماً حادثاً، بل علمه عبارة عن كون الذات علىٰ ما هو عليه، غير مصوّر ولا مكيّف ولا محدود، فهو عين الذات، فهما لفظان مترادفان، متّحدان ذاتاً من كل وجه.

فظهر تخالف المعنىٰ، وخلوّ كلّ منهما من الآخر، وإن اتّحد اللفظ فلا اشتراك، لا ذاتاً ولا في المفهوم أيضاً، فان الدلالتين مختلفتان، فتدبّر.

و(لو) في قوله عليه السلام: (كما أنا لو رأينا علماء الخلق إنما سمّوا بالعلم) [شرطية ليست بزائدة، وجوابها محذوف، تقديره: (لو رأينا علماء الخلق) لعلمنا (انما سمّوا)... إلىٰ آخره][2] لكن رأينا فعلمنا.

و(لو) في نسخة توحيد ابن بابويه[3] ليست بموجودة، وجعل بعض (لو) زائدة علىٰ نسخة الكافي.

قوله: ﴿وسمّي ربنا سميعاً لا بخرتٍ فيه يسمع به الصوت ولا يبصر به، كما أنّ خرتنا الذي به نسمع لا نقوىٰ به علىٰ البصر، ولكنه أخبر أنّه لا يخفىٰ عليه شيء من الأصوات، ليس علىٰ حدِّ ما سمّينا نحن، فقد جمعنا الاسم بالسمع، واختلف المعنىٰ. [وهكذا البصر لا بخرت منه أبصر، كما أنّا نبصر بخرتٍ منّا، لا ننتفع به في غيره، ولكنَّ الله بصير لا يحتمل شخصاً منظوراً إليه، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنىٰ][4]﴾.

أقول: قد سبق في الباب السابق تفسير السمع والبصر.

والخرت ـ بفتح الخاء المعجمة وضمّها، وسكون الراء المهملة، قبل التاء المثنّاة من فوق ـ ثقب الأُذن[5].

وفي نسخة التوحيد[6] والعيون[7]: (لا بجزء فيه ... كما أنّ جزءنا الذي) ... إلىٰ آخره،

---

(١) في النسختين: «يجهله شي».
(٢) ليست في «ب».
(٣) «التوحيد» ص١٨٨، ح٢.
(٤) ليست في «ب».
(٥) انظر: «لسان العرب» ج٤، ص٥١، «خرت».
(٦) «التوحيد» ص١٨٨، ح٢.
(٧) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٤٧، ح٥٠، وفيه: (لاجزء).

وفي باقي المواضع أيضاً، وربما قيل: الخرت: مطلق الثقب. وقيام البرهان على بطلان معنىٰ السمع والبصر فيه ـ كما في الممكن ـ ظاهر ممّا سبق.

وكذا ما أفاده عليه السلام من أنّ ما يسمع به في الممكن غير ما يبصر به ـ وكلُّ آلة لا تصلح لغيرها ـ ظاهر من النص، كحديث الفضل وغيره، وذلك لأنّ إدراك كلّ خاص [ليس][1] بعام؛ لأنها قوة خاصة، [ولاختلاف][2] الجهات فيه، وتكثّرها الموجب لذلك، ولا كذلك الواجب.

أمّا المجرّد، وإن كان سمعه وبصره غير مقيّد بجزء منه، بل يسمع بجميع جوارحه وقواه، كما كان حال موسىٰ | عليه السلام | في سماعه الكلام حال المناجاة، وكذا محمد صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام في رؤيتهم من خلف، وعدم حجب الجدار رؤيتهم وغير ذلك، فلأنه ليس بالرؤية الحسّية، وبهذه المشاهدة المشروطة بالأوضاع المادية، وسمعها نفس علمها، وهو زائد فيها أيضاً، إذ كل عالم بعد جهل، بعدية ذاتية واقعية، وإن لم تقع زماناً في بعض (يعلم) إلّا الواحد الفرد، فتأمّل ما أنّ بذاته جهة فسمعه بجهة، فظهر الفرق.

قوله: ﴿وهو قائم ليس علىٰ معنىٰ انتصاب وقيام علىٰ ساق في كبد، كما قامت الأشياء، ولكن قائم [يخبر أنه:][3] حافظ، [كقول][4] الرجل: القائم بأمرنا فلان، والله هو القائم علىٰ كل نفس بما كسبت، والقائم أيضاً [في كلام الناس: الباقي، والقائم أيضاً] يخبر عن الكفاية، كقولك [للرجل]: قم بأمر بني فلان، أي اكفهم، والقائم منا قائم علىٰ ساق، فقد جمعنا الاسم ولم نجمع المعنىٰ﴾.

أقول: الكَبَد: الشدة[5]، قال تعالىٰ: ﴿ لَقَد خَلَقْنا الإنسانَ فِي كَبَدٍ ﴾[6] بفتح الكاف والباء الموحّدة من أسفل، وبيان الكلام ظاهر.

---

(١) ليست في «ب». (٢) في النسختين: «ولا اختلف».

(٣) في النسختين: «بخبريته». (٤) في النسختين: «قول».

(٥) انظر: «لسان العرب» ج ١٢، ص ١٢، «كبد». (٦) «البلد» الآية: ٤.

قوله: ﴿وأمّا اللطيف فليس علىٰ قلّة [وقضافة وصغر][١]، ولكن ذلك علىٰ النفاذ في الأشياء، والامتناع من أن [يدرك][٢]، كقولك للرجـل: [لطف عنّي][٣] هذا الأمر، ولطف فلان في مذهبه، وقوله يخبرك أنّه غمض فيه العقل وفات الطلب، وعاد متعمّقاً متلطّفاً لا يُدركه الوهم، فكذلك لَطُفَ الله تبارك وتعالىٰ [عن][٤] أن يُدرَكَ بحدّ أو يُحدُّ بوصف، واللطافة منّا الصغر والقلّة، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنىٰ.

وأمّا الخبير فالذي لا يعزب عنه شيء ولا يفوته، ليس للـتجربة ولا للاعتبار بالأشياء، فعند التجربة والاعتبار علمان، ولولاهما ما علم؛ لأنّ مَن كان كذلك كان جاهلاً، والله لم يزل خبيراً بما يخلق، والخبير من الناس المستخبر عن جهل المتعلّم، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنىٰ﴾.

أقول: سلب ـ أوّلاً ـ عن الواجب معنىٰ اللطيف في الحادث، للزومه التشبيه المعلوم بطلانه، كما مرَّ، وأثبته أخيراً للممكن، وأنّه معناه فيه، وذلك لـ (الطيف) في إطلاقه علىٰ الواجب تعالىٰ معنيان: الإحاطة بالكلّ علماً، والنفوذ فيها، وعدم إمكان الإحاطة به وإدراكه بذاته لا بغيره، إذ لا حجاب له؛ لكمال ظهوره ـ كما ستعرف ـ فلا تشبيه، والمعنىٰ الأوّل مرَّ في رواية أبي هاشم في الباب السابق[٥]، وهما في الحقيقة معنىً واحد.

ثمّ استدل عليه السلام في استعمال اللطيف فيهما بما هو شائع مفهوم، وبه يـقع التـخاطب؛ لتعلو الحجّة ـ كما مر أول الحديث ـ وإن كان مجازاً، لكنّه مستعمل (كقولك [للرجـل]: لطف عني هذا الأمر) أي عجز العقل عن إدراكه، وفاته ورجع متلطّفاً في إدراكه، أي بوجه، كذلك الواجب تعالىٰ، ولا يلزم ـ حينئذٍ ـ إثبات كيف لصفته تعالىٰ، وستعرف أيضاً.

(وقوله) إمّا معطوف علىٰ (مذهبه) أو مبتدأ، أي قول الرجل: لطف عنّي هذا الأمر.

---

(١) في «أ»: «ونظافة وصف» وفي «ب»: «وتصافة وصف».

(٢) في النسختين: «يذكر».

(٣) في النسختين: «لطيف عين».

(٤) في النسختين: «من».

(٥) باب معاني الاسماء واشتقاقها، ح٧.

وفي بعض النسخ: (عين هذا الأمر، يخبرك أنه) ... إلىٰ آخره.

وفي التوحيد: (فبهر العقلَ)[1] [مفعول][2] «بهر»، وعلىٰ (فيه) فـ(العقل) فاعل (غمض)، فلا اشتراك إلّا لفظاً، فلا تشبيه، إذ مداره علىٰ المعاني، إذ اللفظ وصلة، بل لا اشتراك أصلاً، ولا تتوهّم أنّه فيه تعالىٰ مجاز أيضاً، بل ما في الممكن حكاية، وما ذكر دليل الاستعمال، فهو طريق لإثباته فيه تعالىٰ، فيثبت كوجوده، فهو واجبي، فكذا صفته، والعلاقة الدلالة، إذ الصنعة دالّة علىٰ صانعها. ومرَّ البيان في معنىٰ الرحمة في الكلام علىٰ البسملة.

نعم، لم يُرد الإمام عليه السلام من المجازية هنا ـ وفي غير هذا الموضع ـ كما هي عند أهل اللغة، لا أنّه مثبت لها في ذاته مجازاً، وإلّا لصحَّ السلب عنه؛ لنفس دليله عليه السلام السابق، وهو لا يصحُّ، ولكان علمه مجازاً، وغيره من صفاته الذاتية، وهو باطل عقلاً ونقلاً، فتذكّر ما في البسملة.

وأمّا (الخبير) فهو والعلم بمعنىً واحد، فإنّه فسّره بالذي (لا يعزب عنه) ... إلىٰ آخره، ثمّ سلب عنه الزيادة، وسبق الجهل بقوله: ليس علمه بالتجربة أو للاعتبار والنظر، وهما طريقا تحصيل العلم الضروري للممكن؛ إمّا بتجربة وهي المجرّبات، أو بغيرها، وترجع للاعتبار. وليس بضروري كضروري الممكن، ولا نظري كالحاصل بالاعتبار، فنفىٰ عنه تعالىٰ العلم الزائد بقسميه؛ لاقتضائهما كونه جاهلاً بذاته، فلا كيّفيّة لعلمه، فهو عين ذاته.

ولو كان علمه من أحد القسمين، حدث بحدوث أحدهما وزال بزواله، وليس كذلك، بل الله لم يزل خبيراً بما خلق، كما أنّه لم يزل عليماً، ويستعمل أيضاً بهذا المعنىٰ [في][3] الشائع أيضاً.

وأشار بقوله عليه السلام: (ولولاهما ما علم) مع ما قبله، إلىٰ أنّ النتيجة لازمة للمقدمتين علىٰ طريق اللزوم، لا العادة، كما عليه الأشاعرة وبعض الإمامية، ومرّ في باب نفي الرؤية حديث[4] يدلّ عليه أيضاً.

أما معناه[5] بالنسبة إلىٰ الممكن فبمعنىٰ المستخبر العالم عن جهل، كما عرفت، (فقد جمعنا الاسم)، لا المعنىٰ.

---

(١) «التوحيد» ص١٨٩، ح٢. (٢) في النسختين: «معقول».

(٣) ليست في «ب».

(٤) «الكافي» ج١، ص٩٧، باب في إبطال الرؤية، ح٤، ومرّ في «هدي العقول» ج٤، باب ٩، ح٤، وفيه: (لأن الأسباب لابدّ من اتصالها بالمسببات). (٥) يعني الخبير.

وفي نسخة كتابي الصدوق: (فتفيده التجربة والاعتبار علماً)[١].

قوله: ﴿وأمّا الظاهر، فليس من أجل أنه علا الأشياء بركوب فوقها، وقعود عليها وتسنّم لذراها، ولكنَّ ذلك لقهره ولغلبته الأشياء وقدرته عليها، كقول الرجل: ظهرت علىٰ أعدائي، وأظهرني الله علىٰ خصمي، يخبر عن الفلج والغلبة، [فهكذا][٢] ظهور الله علىٰ الأشياء.

ووجه آخر: أنّه الظاهر لمن أراده، ولا يخفىٰ عليه شيء، وأنه مدبّر لكلّ ما [برأ][٣]، فأي ظاهر أظهر وأوضح من الله تبارك وتعالىٰ؟ لأنّك لا تعدم صنعته حيثما توجّهت، وفيك من آثاره ما يغنيك. والظاهر منّا البارز بنفسه والمعلوم بحدّه، فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنىٰ﴾.

أقول: ذكر للظاهر معاني:

أحدها: في الممكن لا يصحّ في الواجب، وآخر في الواجب لا يتحقّق في الممكن إلّا علىٰ نوع من الحكاية والتجوّز.

أما الأوّل: فالظاهر بمعنىٰ [تسنّمه][٤] علىٰ الشيء، وهي ذروته.

والذرىٰ ـ بضم المعجمة أو كسرها ـ جمع الذروة، بالوقوف عليها، أو القعود.

وهذا لا يصحّ في جانب الله تعالىٰ، لاستلزامه الافتقار والحلولية وغيرها. وهذا أول المعاني التي ذكرها الإمام عليه السلام.

ويقال: الظاهر في الممكن أيضاً لمَن كان [ظاهراً بنفسه][٥] وشخصه، إمّا محسوس في المحسوس، أو معقول متوهم في الموجودات الذهنية، وأشار الإمام عليه السلام إلىٰ القسمين بقوله: (البارز بنفسه والمعلوم بحدّه) فأفاد عليه السلام أنّ الشيء إن كان محسوساً، فظهوره وإحاطة الغير به نفس المشاهدة، وفي المعقول بالحدّ، وقد وافق علىٰ ذلك الحكماء.

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٤٨، ح٥٠؛ «التوحيد» ص١٨٩، ح٢، وفيه: (فيفيده).

(٢) في النسختين: «فكذا».

(٣) في النسختين: «يرى».

(٤) في «ب»: «قسمه».

(٥) في النسختين: «ظاهر نفسه».

وهذا غير ممكن في الواجب، إذ كلّ مُكتنه محاط محدود متصوّر، فهو معلول، فتنقلب الرؤوس أرجلاً وبالعكس، وهو محال، إذ كلّ مَن هو كذلك مخلوق، ولا شيء من الواجب بمخلوق، فلا شيء منه كذلك، وهذان معنيان لا يجوزان في شأنه جلّ وعلا.

وأمّا الثاني: وهو الذي ثبت في الواجب تعالىٰ، فيقال: الله ظاهر، بمعنىٰ قاهر لها، وغالب [عليها][1] وقادر، والثلاثة [مؤداها][2] واحد، وهو كذلك، إذ لا يعجزه شيء ولا يفوته ولا يغلبه، وهذا ظاهر عقلاً ونقلاً، وإلّا لم يكن واجباً.

ومن استعمال الظاهر بمعنىٰ الغالب قوله تعالىٰ: ﴿ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ ﴾[3] أي غالبين.

وكذا الاستعمال الشائع، كقول الرجل: ظهرت علىٰ أعدائي، أي غلبتهم، وأظهرني الله علىٰ خصمي، أي غلبته وفلجته.

والفَلَج ـ بالفتح ـ الظفر، وقد فلج الرجل | علىٰ | خصمه إذا غلبه، وأفلجه الله عليه، أي جعله غالباً، والاسم: الفُلْج، بالضم[4].

ولكنَّ ظهور الممكن وغلبته علىٰ آخر قصور، كيف وهو بالغير وهو بذاته مقهور؟ فكلّ شيء له خاضع.

ويقال أيضاً: الله ظاهر، بمعنىٰ أنّ الأدلة الدالّة عليه عامّة في كل موجود، فلا يفقد الدلالة موجود أصلاً.

ففي كل شيء له آية تدل علىٰ أنّه واحد[5]

صمد فرد عالم، بل علىٰ [أنحاء][6] جملة وفرادىٰ، وآثار الصنع ظاهرة في كل موجود حيثما توجّه، بل لا ظهور أظهر من ظهوره، حيث إنّ به الحجاب، فظهر بخلقه واحتجب بهم، ولا يخفىٰ عليه شيء، وكيف يخفىٰ عليه ما هو ظاهر فيه، ومدبّر له؟

وفي خطبة العيون للرضا عليه السلام، وفي غيرها أيضاً: (بها تجلّىٰ صانعها للعقول، وبها

---

(١) في «ب»: «لها».
(٢) في «أ»: «موادها» وفي «ب»: «مراد بها».
(٣) «الصفّ» الآية: ١٤.
(٤) انظر: «الصحاح» ج ١، ص ٣٣٥، «فلج».
(٥) «ديوان أبي العتاهية» ص ١٢٢، بتفاوت يسير.
(٦) في «أ»: «اتحاد من».

احتجب عن الرؤية)[١] فسبحان من اختفىٰ بفرط الظهور، واحتجب بغير حجاب مستور.

وهكذا حكم [القاصر][٢] لا يدرك الكامل إلّا من وراء حجاب، فيكون الإدراك حينئذٍ من وجه لا إحاطة، كالشمس يمنعك اجتلاؤك[٣] وجهها، وإذا اكتست برقيق غيم أمكننا، هذا علىٰ سبيل التمثيل، وإلّا فالغيم في هذا المقام هو من الموجودات، إذ لا حجاب لخلقه غير خلقه، فليس إلّا الله وخلقه، ولا ثالث بينهما، فاستبان أنّه لا ظهور أظهر من ظهوره، إذ آثاره لا تعدم أصلاً، حيثما توجه.

واعلم أنّ ظاهر الحديث جعل الأمام عليه السلام ما ذكره في بيان الظاهر معنيين، والمغايرة بوجه، وإلّا ففي الحقيقة واحد [ونوّع العبارة تفهيماً، ومن جهة الدلالة][٤] لأنّه إذا كان غالباً علىٰ الكلّ، والكلّ مقهور له، فلابدّ من عدم جواز خلوّه من آثار الصنع والغلبة.

فجعل الشارح المازندراني[٥] أنّ للظاهر أربعة معان بالنسبة له، لا داعي له، وإن أراد التكثير، فيمكن جعل ما أثبته الإمام عليه السلام وجوّزه في شأنه تعالىٰ أكثر من أربعة، كما هو ظاهر للفطن.

فظهر لك الفرق بين الظاهر في شأنه وشأننا، إذ لا معنىٰ لكونه أزلياً وغير حادث، إلّا [إبانته][٦] من صفات الحدوث وعوارض الإمكان، وإلّا فلا أزلية، بل حادث مُنشأ، ولكنّها (بينونة صفة) ـ كما قال علي عليه السلام ـ (لا بينونة عزلة)[٧].

واتّضح لك من قوله عليه السلام أنّه تعالىٰ لا يظهر بذاته، وهو مقطوع به عقلاً ونقلاً، فقول الملّا وأتباعه بتجلّي الظاهر ـ بأحديتها للأشياء، أو تجلّيها لذاتها بذاتها، ثمّ تجلّي الأشياء من كينونتها، أو ثبوت الأشياء فيها علىٰ وجه أعلىٰ، وهي كلّ الأشياء ـ باطل.

قوله: ﴿وأمّا الباطن، فليس علىٰ معنىٰ الاستبطان للأشياء، بأن يغور

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٥٢، ح٥١، وفيه: (لما تجلّىٰ)... إلىٰ آخره.

(٢) في «أ»: «القاهر».

(٣) اجتلىٰ الشيء: نظر إليه. انظر: «لسان العرب» ج٢، ص٣٤٤، «جلا».

(٤) ليست في «ب».

(٥) «شرح المازندراني» ج٤، ص٧٠ - ٧١، وقد ذكر فيه ستة معان.

(٦) في «ب»: «إبانية».

(٧) «الاحتجاج» ج١، ص٤٧٥.

فيها، ولكنَّ ذلك منه علىٰ استبطانه للأشياء علماً وحفظاً وتدبيراً، كقول القائل: أبطنته،[يعني:][١] خبّرته وعلمتُ مكتوم سرّه، والباطن [منّا][٢]: الغائب في الشيء المستتر، وقد جمعنا الاسم واختلف المعنىٰ ﴾.

أقول: بيّن أوّلاً المعنىٰ المستحيل فيه تعالىٰ، الموجب للحدوث والتشبيه، وهو كونه بمعنىٰ الغور في الشيء، كغور الداخل في الماء فيه، وبعض الأجزاء في مثل المركّب وغيره، وهذا محال في شأنه تعالىٰ، فليس استبطانه للأشياء بهذا المعنىٰ، بل بمعنىٰ إحاطته لها علماً وحفظاً وتدبيراً.

وهذا عام ظاهر، وهو معنىٰ ظهوره، إذ الظهور والبطون بالنسبة له تعالىٰ بمعنىً واحد، فظهر بما بطن، وبطن بما ظهر.

ويدل علىٰ استعمال الباطن في هذا المعنىٰ أيضاً الاستعمال الشائع، كقول القائل: أبطنتُه ـ علىٰ صيغة المتكلم ـ بمعنىٰ خبرتُه وعلمتُ مكتومه، لا دخلتُ في غوره.

ومراد الإمام عليه السلام في ذكره الشائع، والتمثيل بالمعنىٰ المجازي؛ لتعليم المحاجحة والحجّة، ولو مِن طريق الموعظة وبيان صدقه، وإذا كان ذلك المعنىٰ جائزاً وشائعاً ولا نقص فيه، لو أثبتَ للواجب فيه كمال التنزيه، أُثبتَ له، وظهوره أثره في الاستعمال مجاز، وطريق لإثباته تعالىٰ له منزّهاً. و(الاسم) فاعل (جَمَعَنا).

ولمّا كان ظهوره ببطون، فالآيات الوجودية حجاب نفسها كما عرفت، ولمّا كان منشؤها من ذاته الظاهرة بفعله، فهو بذاته باطن، لا بحجاب، كما أنّه ظاهر بهما أيضاً في صفات الشهود، فهو الباطن بلا حجاب، والظاهر بلا اقتراب. ولا كذلك (الباطن منّا) فإنّه: (الغائب في الشيء المستتر) به، فهو حجاب يواريه ويستره، فاختلف معناه في الواجب والممكن، فلا تشبيه.

قوله: ﴿وأمّا القاهر، فليس علىٰ معنىٰ علاج ونَصَب واحتيال ومداراة ومكر، كما يقهر العباد بعضهم بعضاً، والمقهور منهم يعود قاهراً، والقاهر

---

(١) في النسختين: «بمعنىٰ».

(٢) في النسختين: «منه».

يعود مقهوراً، ولكنَّ ذلك من الله تبارك وتعالىٰ، علىٰ أنّ جميع ما خلق ملبّس به الذل لفاعله، وقلّة الامتناع لما أراد به، لم يخرج منه طرفة عين، أن يقول له: كُنْ، فيكون. والقاهر منّا علىٰ ما ذكرت ووصفت، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنىٰ ﴾.

أقول: غير خفي أنّ القاهرية في الممكن ناقصة، بل هي عجز؛ لأنها إمّا أن تكون بمعالجة منه ونَصَب ـ أي تعب ومشقّة ـ أو نصب معاداة، وباحتيال علىٰ آخر، بحيث لم يشعر، وإلّا لما قهره، أو مداراة له أو مكر به.

وجميع هذه الأقسام ظاهرة، وهي زائدة علىٰ الذات، فلا تكون بها قاهرة ذاتاً، بل ينقلب المقهور في وقت قاهراً، علىٰ [تفاصيل][1] الحيل وعملها، وكذا الخدع واختلاف الأوقات.

وجميع ذلك منفيّ عنه تعالىٰ، فمعنىٰ قاهريّته: خضوع كلّ شيء له، متذلّل تحته، قد شمله الذلّ، [وكأنه][2] لباس له لا يمتنع عليه أحد، ولا يخرج عن قول: ﴿كن﴾ ... إلىٰ آخره، طرفة عين أبداً، فدائماً في الافتقار لا غنىٰ له عن جاعله آناً ما، كيف وفقره ذاتي ومشيئته بالغير؟ فلا يطيق الامتناع عنه وعمّا يريده به، فهذا معنىٰ القاهرية بالنسبة له تعالىٰ وبالنسبة لنا، فلا اشتراك أصلاً.

(فقد جمعنا الاسم)، (الاسم) فاعل (جَمَعَنا)، وهو أولىٰ من جعله مفعوله، كما مرّ.

قوله: ﴿ وهكذا جميع الأسماء، وإن كنّا لم نستجمعها كلّها، فقد يكفي[3] الاعتبار بما ألقينا إليك، والله عونك وعوننا في إرشادنا وتوفيقنا ﴾.

أقول: غير خفي علىٰ الفطن ظهور معاني أسمائه، بعد التفطّن فيما أفاده، ورشح من فيضه لعبيده، كلفظ: (قدير) و(العلي) و(الأعلىٰ)، من (القاهر) وغيره أيضاً، وكذا (الحكيم) و(الحفيظ) و(الحسيب) و(الحي) و(الباقي) ... إلىٰ غير ذلك، ومرّ لك بيان بعض متفرقاً، والمعيار تنزيهه تعالىٰ عن الحدّين: حد التشبيه والتعطيل، وعرفت البيان

---

(١) في النسختين «تفاصيل».
(٢) في «أ»: «وكأن» وفي «ب»: «وكان».
(٣) في المصدر: «يكتفي».

مكرّراً بما يرتفع به التنافي بين الأحاديث، وسيأتي أيضاً.

وهذا الحديث فيه دلالة علىٰ أمرهم عليهم السلام بالنظر واستعمال الأصحاب له، لكنّه كما يقولون ويبيّنوا، لا علىٰ طريقة الجدال بالباطل وما يستعمله أهل الكلام والنظر، ومثله كثير في الأحاديث، وقد أوضحنا لك جملة متفرّقة من هفواتهم.

وفي بعض النسخ: (يكتفي الاعتبار) وفي بعض: (نكتفي بالاعتبار) بالنون وزيادة الباء في (الاعتبار).

وأمره عليه السلام له بالنظر، ومعرفة الفرق بين الأسماء في الباقي [بما][1] بيّنه له، دليلٌ علىٰ وقوع النظر والاستخراج قديماً، كحال المتأخرين، وقالوا عليهم السلام: (علينا أن نُلقي إليكم الأُصول، وعليكم أن تفرّعوا)[2].

* * *

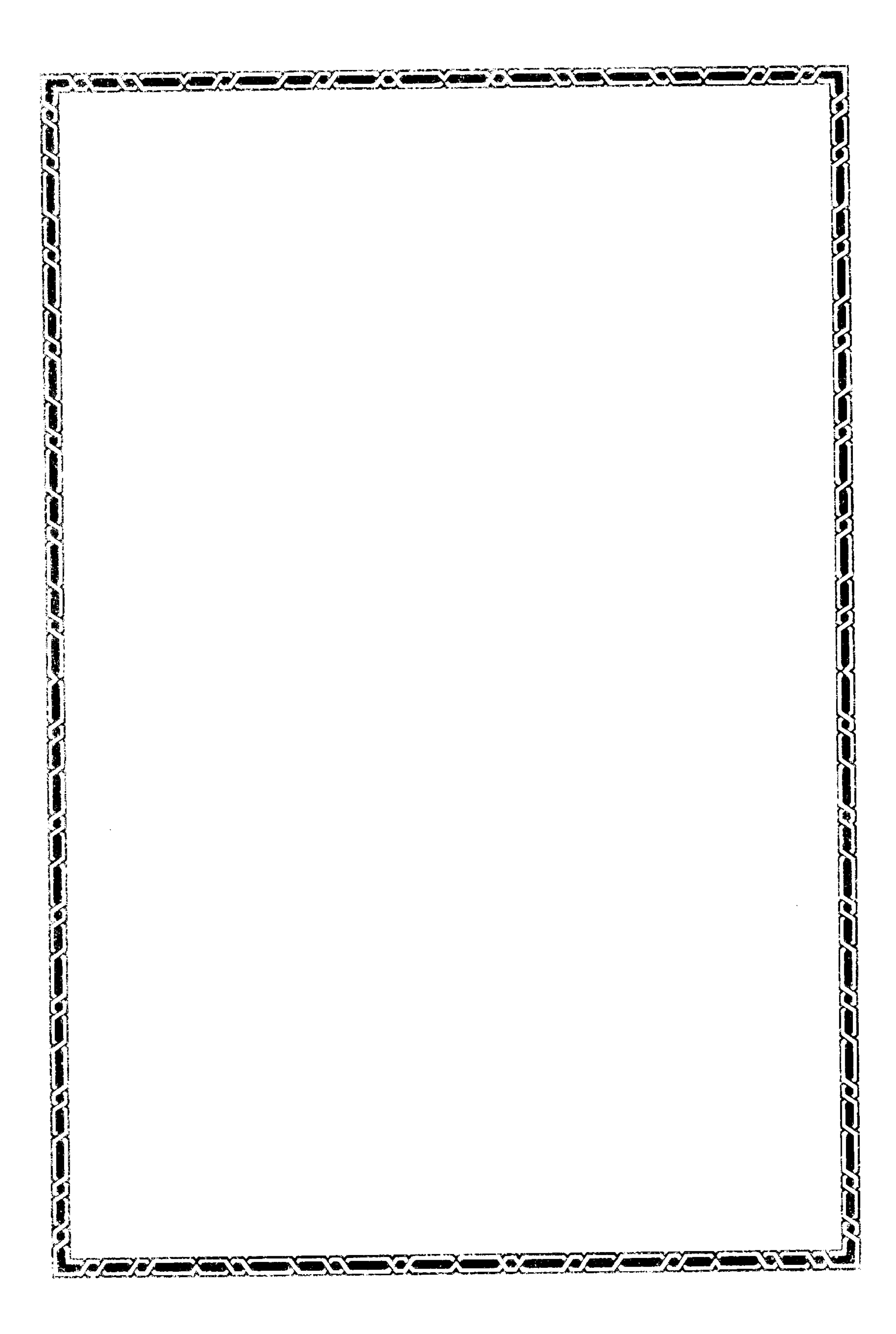
---

(١) في النسختين «بها».

(٢) «كتاب السرائر» ج ٣، ص ٥٧٥.

الباب الثامن عشر

تأويل الصمد



أضواء حول الباب

أقول أي بيان معناه بالنسبة له تعالىٰ بما لا يُتَوهَّم.

ولا أعرف علّة لإفراد هذين الحديثين عن الباب السابق بعنوان، بل هما داخلان، ولكنَّ الأمر هيّن، والسبيل في بيان التأويل كما عرّفناك قبل وبعد، في علّة وصفه تعالىٰ بصفات الأفعال، وما فيه | من | ملاحظة الغير، وليس التأويل كما يستعمله الملّا وأُستاذه ابن عربي، وسيأتي بيان الحق في الباب الآخر، وغيره.

❑ الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن [داود بن القاسم] الجعفريّ، قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: جُعلتُ فداك، ما الصمد؟ قال: السيد المصمود إليه في القليل والكثير﴾.

❑ الحديث رقم ﴿٢﴾

قوله: ﴿عن جابر بن يزيد الجعفيّ، قال: سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التوحيد، فقال: إنَّ الله ـ تباركت أسماؤه التي يُدعىٰ بها، وتعالىٰ في علوّ كنهه ـ واحد، توحّد بالتوحيد في توحّده، ثمّ أجراه علىٰ خلقه، فهو

واحد، صمد، قدّوس، يعبده كل شيء، ويصمد إليه كل شيء، ووسع كلَّ شيء علماً ﴾.

أقول: ورواهما الصدوق ﷺ في التوحيد[١]، في باب تفسير: ﴿ قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ ﴾[٢] وسبق لك شرح الثاني في الباب الأول[٣]، فراجعه.

ومعلوم أنَّ وحدته لمّا خالفت سائر الوحدات، وقد توحّد بها في الأزل بلا مشارك، كالوجود ـ بل هما شيء واحد ـ فسائر الوحدات مُجراة منه، كسائر الوجودات والصفات، وهي تساوق الوجود وتختلف باختلافه شدةً وضعفاً، فليست باعتبارية، وفيما مرَّ كفاية. ومنه يظهر ضعف ما قاله جماعة في شرح هذا الحديث.

والروايات في تفسير الصمد مختلفة ظاهراً، ولذا اختلفت أقوال العلماء في تفسيره، ولكنّها ترجع لمعنىً واحد؛ للاتّحاد بينها.

ففي التوحيد، مسنداً عن الربيع بن مسلم، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام، وسُئل عن الصمد، فقال: (الصمد الذي لا جوف له)[٤].

وفيه مسنداً عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إنَّ اليهود سألوا رسول الله ﷺ، فقالوا: انسب لنا ربَّك، فلبث ثلاثاً لا يجيبهم، ثمّ نزلت هذه السورة إلىٰ آخرها)، فقلت له: ما الصمد؟ فقال: (الذي ليس بمجوّف)[٥].

وفيه في حديث وهب بن وهب القرشي: قال الباقر عليه السلام: (حدَّثني أبي زين العابدين، عن أبيه الحسين بن علي عليهما السلام، أنّه قال: الصمد الذي لا جوف له، والصمد الذي قد انتهىٰ سؤدده، والصمد الذي لا يأكل ولا يشرب، والصمد الذي لا ينام، والصمد الدائم الذي لم يزل ولا يزال).

قال الباقر عليه السلام: (كان محمّد بن الحنفية رضي الله عنه يقول: الصمد القائم بنفسه، الغني عن غيره وقال غيره: الصمد المتعالي عن الكون والفساد، والصمد الذي لا يوصف بالتغاير).

قال الباقر عليه السلام: (الصمد السيد المطاع الذي ليس فوقه آمر وناهٍ) قال: (وسئل علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام عن الصمد، فقال: الصمد الذي لا شريك له، ولا يؤوده حفظ شيء،

---

(١) «التوحيد» ص ٩٤، ح ٩ ـ ١٠.
(٢) «الإخلاص» الآية: ١.
(٣) «هدي العقول» ج ٣، باب حدوث العالم وإثبات المحدث.
(٤) «التوحيد» ص ٩٣، ح ٧.
(٥) «التوحيد» ص ٩٣، ح ٨.

ولا يعزب عنه شيء)[١].

قال وهب بن وهب القرشي: قال زيد بن علي زين العابدين: الصمد هو الذي إذا أراد شيئاً قال له: كُنْ، فيكون والصمد: الذي أبدع الأشياء فخلقها أضداداً وأشكالاً وأزواجاً، وتفرّد بالوحدة، بلا ضد ولا شكل ولا مثل ولا ند[٢].

قال وهب بن وهب القرشي وحدّثني الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه الباقر، عن أبيه عليهما السلام: (أنّ أهل البصرة كتبوا إلىٰ الحسين بن علي عليهما السلام يسألونه عن الصمد، فكتب إليهم: بسم الله الرحمن الرحيم، أمّا بعد، فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، ولا تتكلّموا فيه بغير علم، فقد سمعت جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النّار، وإنّ الله سبحانه قد فسّر الصمد، فقال: ﴿ اللهُ أَحدٌ * اللهُ الصَّمَدُ ﴾ ثمّ فسّره فقال: ﴿ لَم يَلِد وَلَم يُولَد * وَلَم يَكُن لَّهُ كُفُواً أحدٌ ﴾ .

﴿ لم يلد ﴾: لم يخرج منه شيء كثيف، كالولد وسائر الأشياء الكثيفة، التي تخرج من المخلوقين، ولا شيء لطيف كالنفس، ولا يتشعّب منه البدوات، كالسِّنة والنوم والخطرة، والهم والحزن والبهجة، والضحك والبكاء والخوف، والرجاء والرغْبة والسأمة، والجوع والشبع، تعالىٰ أن يخرج منه شيء، وأن يتولد منه شيء كثيف أو لطيف.

﴿ ولم يولد ﴾: لم يتولّد من شيء، ولم يخرج من شيء، كما تخرج الأشياء الكثيفة من عناصرها، كالشيء من الشيء، والدابة من الدابة، والنبات من الأرض، والماء من الينابيع، والثمار من الأشجار، ولاكما تخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها، كالبصر من العين، والسمع من الأذن، والشمّ من الأنف، والذّوق من الفم، والكلام من الّلسان، والمعرفة والتمييز من القلب، وكالنّار من الحجر.

لا بل هو الله الصمد الذي لامن شيء، ولا في شيء، ولا علىٰ شيء، مبدع الأشياء وخالقها، ومنشئ الأشياء بقدرته، يتلاشىٰ ما خلق للفناء بمشيئته، ويبقىٰ ما خلق للبقاء بعلمه، فذلكم الله الصمد الذي ﴿ لم يلد ولم يولد ﴾، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ﴿ وَلَم يَكُن لَّهُ كُفُواً أحد ﴾)[٣].

---

(١) «التوحيد» ص ٩٠، ح ٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص ٩٠، ح ٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «التوحيد» ص ٩٠ ـ ٩١، ح ٥، صححناه علىٰ المصدر.

قال وهب بن وهب القرشيّ: سمعت الصادق عليه السلام يقول: (قدم وفد من أهل فلسطين علىٰ الباقر عليه السلام، فسألوه عن مسائل، فأجابهم، ثمّ سألوه عن الصمد، فقال: تفسيره فيه: الصمد خمسة أحرف، فالألف دليل علىٰ إنّيّته، وهو قوله عزّ وجلّ: ﴿ شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[1] وذلك تنبيه وإشارة إلىٰ الغائب عن درك الحواسّ.

واللام: دليل علىٰ إلهيّته، بأنّه هو الله، والألف واللام مدغمان لا يظهران علىٰ اللسان، ولا يقعان في السمع، ويظهران في الكتابة، دليلان علىٰ أنّ إلهيّته بلطفه خافية، لا تدرك بالحواس ولا تقع في لسان واصف وأذن سامع؛ لأنّ تفسير الإله هو الذي أله الخلق عن درك ماهيّته وكيفيّته بحس أو بوهم، لا بل هو مبدع الأوهام، وخالق الحواس.

وإنّما يظهر ذلك عند الكتابة، دليل علىٰ أنّ الله سبحانه أظهر ربوبيّته في إبداع الخلق، وتركيب أرواحهم اللطيفة في أجسادهم الكثيفة، فإذا نظر عبد إلىٰ نفسه لم يرَ روحه، كما أنّ لام الصمد لا تتبيّن، ولا تدخل في حاسّة من الحواس الخمس. فإذا نظر إلىٰ الكتابة ظهر له ما خفي ولطف.

فمتىٰ تفكّر العبد في ماهيّة البارئ تعالىٰ وكيفيّته، أله فيه وتحيّر، ولم تحط فكرته بشيء يتصور له، لأنّه عزّ وجلّ خالق الصور، فإذا نظر إلىٰ خلقه ثبت له أنّه عزّ وجلّ خالقهم، ومركّب أرواحهم في أجسادهم.

وأمّا الصّاد: فدليل علىٰ أنّه عزّ وجلّ صادق، وقوله صدق وكلامه صدق، ودعا عباده إلىٰ اتّباع الصدق بالصدق، ووعد بالصدق دار الصدق.

وأمّا الميم: فدليلٌ علىٰ ملكه، وأنّه الملك الحقّ، لم يزل ولا يزال، ولا يزول ملكه.

وأمّا الدّال: فدليلٌ علىٰ دوام ملكه، وأنّه عزّ وجلّ دائمٌ، تعالىٰ عن الكون والزّوال، بل هو عزّ وجلّ يكوّن الكائنات، الذي كان بتكوينه كل كائن.

ثمّ قال عليه السلام: لو وجدت لعلمي الذي آتاني الله عزّ وجلّ حَمَلَةً لنشرت التوحيد والإسلام والإيمان والدّين والشرائع من الصمد، وكيف لي بذلك ولم يجد جدّي أمير المؤمنين عليه السلام حملة لعلمه، حتىٰ كان يتنفّس الصعداء ويقول علىٰ المنبر: سلوني قبل أن تفقدوني، فإنّ بين الجوانح منّي علماً جمّاً، هاه هاه، ألا لا أجد من يحمله، ألا وإنّي عليكم من الله الحجّة البالغة، فلا تتولّوا قوماً غضب الله عليهم، قد يئسوا من الآخرة، كما يئس الكفّار من أصحاب القبور.

ثمّ قال الباقر عليه السلام: الحمد لله الذي مَنَّ علينا، ووفّقنا لعبادته، الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم

---

(١) «آل عمران» الآية: ١٨.

يولد، ولم يكن له كفواً أحد، وجنّبنا عبادة الأوثان، حمداً سرمداً وشكراً واصباً.

وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾ يقول: لم يلد عزَّ وجلَّ، فيكون له ولد يرثه في ملكه، ولم يولد فيكون له والدٌ، يُشركه في ربوبيّته وملكه،﴿ ولم يكن له كفواً أحد ﴾ فيعاونه في سلطانه)[1].

مسائل

وقد اشتمل هذا الحديث على عدّة مسائل، بسط الكلام فيها ممّا يطول، لكن نشير إلىٰ تعداد ما ظهر، ونكل الجواب إلىٰ نور العارف وملكته.

فمنها: أنّه قدّم لهم النهي عن تفسير القرآن بالرأي، لِما علم من حالهم، وإن لم يسألوه عنه.

ومنها: مخالفة النفس للبدن، فليست جزءاً من أجزائه.

ومنها: أنّ الإبصار [بخروج][2] الشعاع، وأراد بالخروج في باقي القوىٰ ظهور الأثر من مظهر خاص.

ومنها: تفسير الصمد بالتأويل، بل باطنه.

ومنها: الإشارة إلىٰ الظهور والخفاء بمثال، في الكتابة والأنفس. ومنه يظهر معنىٰ ما ورد عنهم عليهم السلام: (**له معنىٰ الألوهية إذ لا مألوه**)[3].

ومنها: الإشارة إلىٰ عدم جواز إظهار العلم لغير أهله.

إلىٰ غير ذلك ممّا خفي علينا، وخرج عن وسعنا، فتفطّن.

تقرير المؤلّف

ولا شكَّ أنّا متىٰ فسّرنا الصمد بالذي يقصد إليه كلُّ أحد، ويصمد إليه جميع الخلائق، كما تضمّنه أوّل الأحاديث، فهو أيضاً معنىٰ الغني المطلق أو القائم بنفسه، إذ لو لم يكن غنياً مطلقاً بذاته، لم يقصده كلُّ أحد، وكذا لا ينافي تفسيره بالذي لا يأكل ولا يشرب ولا ينام؛ لاستدعاء ذلك الحاجة والغفلة، وهو ينافي كونه مقصد الكلّ، وكذا تفسيره بـ﴿ لَم يَلِد وَلَم يُولَد ﴾ ... إلىٰ آخره، فإنّه نفي للمشاركة له من كلّ وجه، وإلّا لم يكن غنياً بذاته

---

(١) «التوحيد» ص٩٢ ـ ٩٣، ح٦، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) في النسختين: «بخروج».

(٣) «التوحيد» ص٣٨، ح٢، وفيه: (له معنىٰ الربوبية إذ لا مربوب، وحقيقة الالهية إذ لا مألوه).

ومقصداً للكل.

وتفسيره بخمسة أحرف، وإشارة كلّ حرف لكلام، سبق نظيره أوّل باب معاني الأسماء[1] ومأخذ ذلك.

أمّا مادلّ من النص علىٰ أنَّ الصمد الذي لا جوف له ـ كما سمعت ـ فهو أيضاً معنىٰ الغني الذاتي، إذ كلّ ما له مدخل وفيه قوة الانفعال، فهو أجوف، وكل ممكن كذلك، قال تعالىٰ: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ﴾[2] فما لا جوف له ليس إلّا الواجب، الذي لا يفعل فيه غيره، ولا يؤثر فيه. ولا تفسّره بما يوهم التشبيه بوجه، كأن تفسّره بمعناه في الممكن، علىٰ المعنىٰ اللغوي.

وقال محمد بن يعقوب الكليني في الكافي: «فهذا هو المعنىٰ الصحيح في تأويل الصمد، لا ما ذهب إليه المشبّهة، من أنّه المصمت الذي لا جوف له؛ لأنَّ ذلك من صفة الجسم، والله جلَّ ذكره متعالٍ عنه، لا تقع الأوهام علىٰ صفته أو تدرك كنه عظمته، ولو كان بمعنىٰ المصمت؛ لخالف قوله تعالىٰ ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[3] لأنَّ ذلك من صفة الأجسام المصمتة التي لا أجواف لها، كالحجر والحديد وسائر الأشياء المصمتة التي لا أجواف لها، تعالىٰ الله عن ذلك.

وما جاء في الأخبار من ذلك، فالعالم عليه السلام أعلم بما قال، وهذا الذي قال عليه السلام: أن الصمد هو السيد المصمود إليه، هو معنىً صحيح، موافق لقول الله تعالىٰ: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ والمصمود إليه: المقصود، في اللغة.

قال أبو طالب عليه السلام في بعض ما كان يمدح به النبي صلى الله عليه وآله من شعره:

وبالجمرة القصوىٰ إذا صمدوا لها ... يؤمون رضخاً رأسها بالجنادل

يعني قصدوا نحوها يرمونها بالجنادل، يعني الحصا الصغار التي تسمىٰ بالجمار.

وقال بعض شعراء الجاهلية:

ما كنت أحسب أنّ بيتاً ظاهراً ... لله في أكناف مكة يصمد

يعني: يقصد.

---

(١) انظر أوائل هذا المجلّد.

(٢) «الذاريات» الآية: ٤٩.

(٣) «الشورىٰ» الآية: ١١.

وقال ابن الزبرقان:

ولا رهيبة إلّا سيد صمد

وقال شدّاد بن معاوية في حذيفة بن بدر:

علوته بحسام ثمّ قلت له خذها حذيف فأنت السيد الصمد

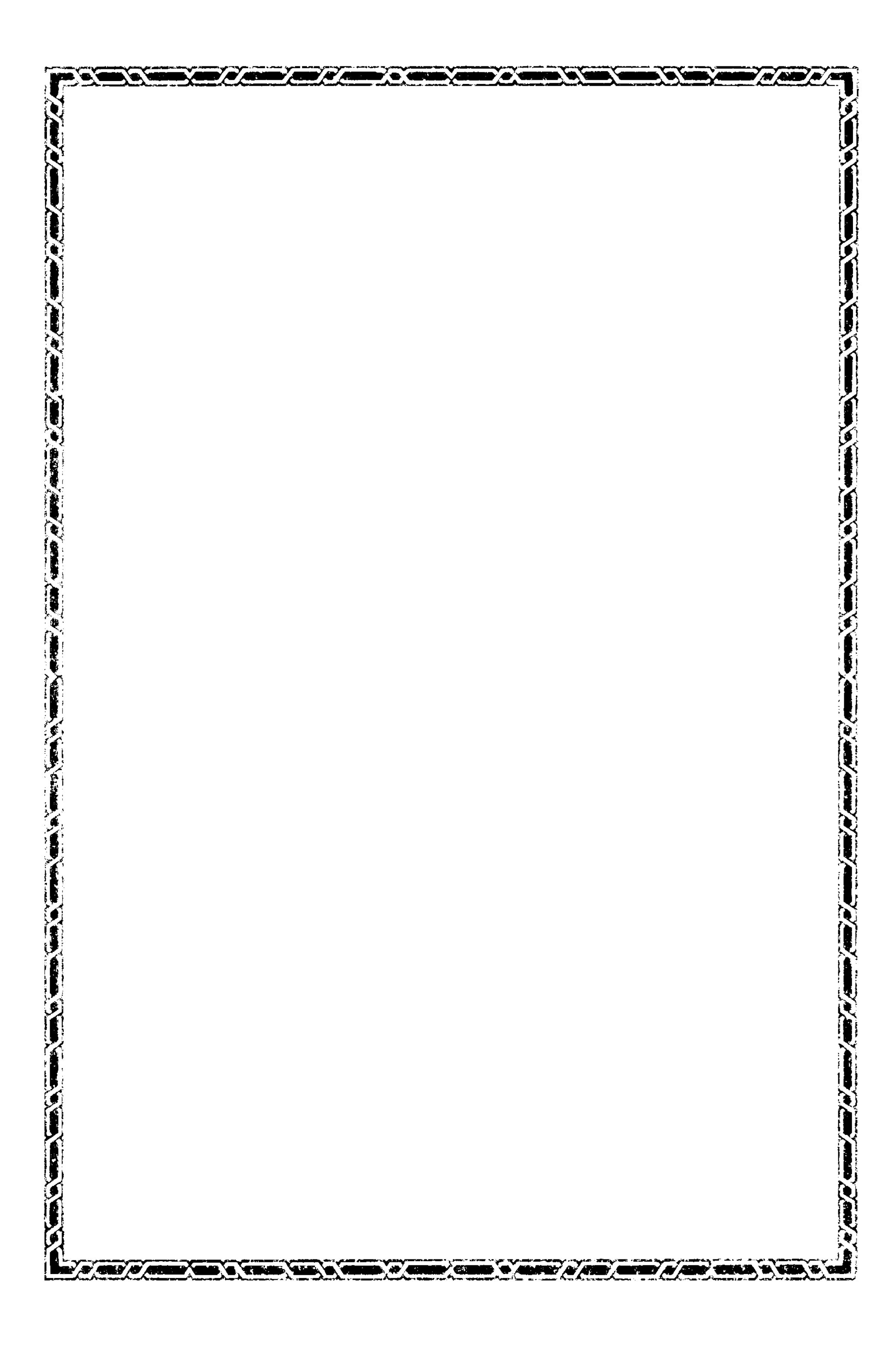
والله تصمد إليه جميع الخلق، ويلجأون إليه»[1] انتهىٰ.

أقول: وقد سمعت تفسيره بما لا جوف له، وبيانه بما لا يلزم التشبيه بوجه، بل بما ينطبق علىٰ باقي المعاني، وهذا صريح علىٰ أنّ المتقدّم يعمل بالنظر، كما يعمل المتأخر، وقد أشار إلىٰ طريق التحصيل في الخطبة[2] أيضاً.

❋ ❋ ❋

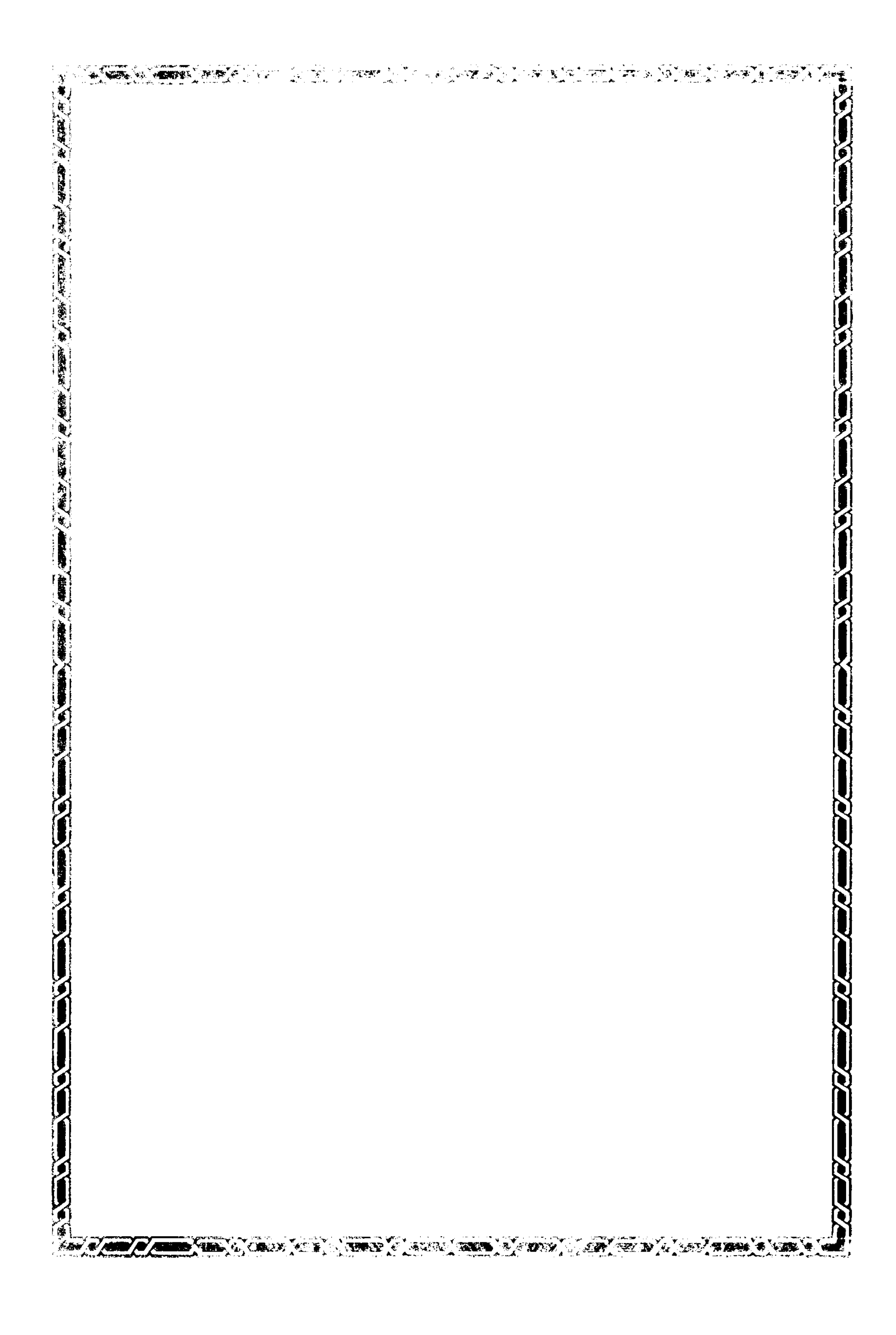
(١) «الكافي» ج١، ص١٢٤، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الكافي» ج١، ص٨ ـ ٩.



الباب التاسع عشر

الحركة والانتقال



أضواء حول الباب

أقول هو الباب [التاسع][1] عشر من كتاب التوحيد، وأحاديثه عشرة، وقد مرّ[2] لك في باب نفي الكون والمكان عنه تعالىٰ في عداد تنزيهه، بيان نفيهما عنه [ونقل أحاديث من التوحيد، مع قول مَن أثبت الحركة والنزول له ـ وهم المشبّهون ـ وإبطاله][3].

❑ الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿عن [يعقوب بن جعفر] الجعفريّ، عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: ذكر عنده قوم يزعمون أنَّ الله تبارك وتعالىٰ ينزل إلىٰ السماء الدنيا، فقال: إنَّ الله لا ينزل ولا يحتاج إلىٰ أن ينزل، إنّما [منظره][4] في القرب والبعد سواء، لم يبعد منه قريب، ولم يقرب منه بعيد، ولم يحتج إلىٰ شيء، بل يحتاج [الشيء][5] إليه، وهو ذو الطول لا إله إلّا هو العزيز

---

(١) في النسختين: «الثامن».

(٢) «هدي العقول» ج ٤، الباب السادس.

(٣) في «ب»: «وسمعت أيضاً من التوحيد وغيره عنهم عليهم السلام نفيها عنه أيضاً، ونقل خلاف ذلك من المشبّهة مع إبطاله، وجميعه متّضح عقلاً ونقلاً، بل بديهي كما سبق ويأتي».

(٤) في «ب»: «نظره».

(٥) ليست في «ب» والمصدر.

الحكيم.

أمّا قول الواصفين: إنّه ينزل [تبارك وتعالىٰ، فإنّما يقول ذلك مَن ينسبه إلىٰ نقص أو زيادة، وكل متحرّك][١] محتاج إلىٰ مَن يحرّكه أو يتحرّك به، فمن ظنَّ بالله الظنون [هلك][٢]، فاحذروا في صفاته من أن تقفوا [له] علىٰ حدّ تحدُّونه بنقص أو زيادة، أو تحريك أو تحرّك، أو زوال أو استنزال، أو نهوض أو قعود، فإنّ الله جلَّ وعزَّ عن صفة الواصفين، ونعت الناعتين، وتوهّم المتوهّمين، وتوكّل علىٰ العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم وتقلّبك في الساجدين ﴾.

تنزيه الخالق عن الحركة

أقول: [رواه الصدوق في التوحيد[٣] أيضاً.

سلب عنه تعالىٰ أولاً النزول في شأنه تعالى، لعدم ثبوت الحاجة إلىٰ شأنه تعالىٰ، ومعلوم أنَّ النزول لا يكون إلّا لحاجة، لا لعدم اتّصاله أو بلوغه للأمر بدون النزول، وإلّا فلا حاجة له، فيلزم ـ حينئذٍ ـ أن يكون محتاجاً][٤].

[وممّا][٥] هو مقطوع به أنّه تعالىٰ لم يتجدّد له نزول ولا انتقال عمّا عليه ذاتاً، لا بالنسبة إلىٰ الخلق، ولا حالته ولا بعده؛ لأنّه إنّما ظهر بفعله لا بذاته، فلا يوصف بالنزول والانتقال، ويكون وصفه بالقرب والبعد، والخلق وعدم الخلق، وصفاً فعلياً، فقرب بما بعد في بعده بقربه وبالعكس، ولم يقرب من الذات شيء، ولم يبعد عنها، وإلّا لزم الفساد ولزمه الاحتياج، واختلاف النسبة ومرجعها إلىٰ فعله أيضاً، لتنزيه الذات عنها، ولزم انتهاء الذات إلىٰ حدّ، فتلزمها الزيادة والنقص، وليس كذلك.

ومَن قال بالتجلّي الذاتي، كالمتصوّفة ـ ومَن تبعهم منّا اشتباهاً، كالملّا وأتباعه ـ لزمه القول بنزول القديم للحادث أو العكس، وتلزمه المفاسد التي ذكرها الإمام، سبحانه

---

(١) ليست في «ب».
(٢) في النسختين: «هالك».
(٣) «التوحيد» ص١٨٣، ح١٨.
(٤) ليست في «ب».
(٥) في «ب»: «أما».

وتعالىٰ عمّا يصفون، وبسط ذلك لا يسعه المقام.

نعم، له الظهور الفعلي والنزول الأمري، وأين هو والذات؟ فهي منزّهة عنه بأي معنىً أُخذ؛ لإيجابه اختلاف الأحوال عليها، وثبوت الحاجة لها؛ لأنّه موجب للانتقال، وعدم الاتصال بدونه، فيلزم النقص في ذاته والاحتياج للغير][1] ولا شيء من الواجب بمحتاج [إلىٰ الغير][2]، فلا شيء من النازل بواجب.

(إنّما منظره) وإحاطته بالأشياء، سواء كانت قريبة أو بعيدة في الحس أو في العقل، نسبة واحدة [فعليه، كل في مقام كونه أو إمكانه، بغير وصول الحادث للقديم أو بالعكس، و][3] لا تختلف الأشياء بالنسبة [إلىٰ الذات][4] قرباً وبعداً، حتىٰ يكون شيء أقرب إليه من آخر، فـ(لم يبعد منه قريب) بنزوله، (ولم يقرب منه بعيد ولم يحتج إلىٰ شيء) بوجه أصلاً، (بل يحتاج الشيء إليه)؛ لأنّه الواجب الغني ذاتاً، وما سواه ممكن فقير ذاتاً.

وكيف يمكن توهّم قرب وبعد بالنسبة له تعالىٰ؟ وهما إنّما حصلا بمقايسة بعض الممكنات ببعض آخر، بإيجاده تعالىٰ، وليس في رتبة أزل الآزال غير واجب الوجود شيء آخر، لا معلوم ولا مجهول غيره، ولم يشاركه في رتبة الأزل بعد إيجاده الخلق أحد، فهو علىٰ ما كان، وإنّما الخلق مرتبط بارتباطة قيوميّة غير مكتنهة أو مكممة.

وتساوي الأشياء قرباً وبعداً بالنسبة له وإحاطته لا تنافي اختلاف المخلوقات بعدُ، فمنهم السابقون، وأهل الميمنة والمشأمة؛ لأن هذا بالمقايسة، واستكمال كلّ مرتبة بقوس الرجوع، والله عمل بمقتضىٰ الأسباب، فتعدّد القوابل بتعدّد الحدود المساوقة للجعل بنفس المجعولية، ومرجعها لفعله تعالىٰ، لا لذاته، بل نسبة القيوميّة الفعلية واحدة بوجه، ومتعدّدة بمقارناتها الظهورية، وعدم تفاوته بالنسبة إلىٰ الأشياء قرباً وبعداً، فهو قريب في بعده وبالعكس، بحسب ظهوره الفعلي.

أمّا بحسب ذاته فلا يوصف بقرب ولا بعد، ولا يقرب منه قريب، ولا يبعد منه بعيد، بل نسبة الكلّ له واحدة في العجز، ورجوعها لفعله، فظهر الفرق بين الإحاطة القيوّميّة الفعلية والذاتية الأحدية، ولكن علىٰ ما هي عليه، كلٌّ في مقام وجوده، من غير مناسبة أو ربط بوجه، بل لا ذكر للخلق في رتبة الخالق، فتدبّر.

---

(١) من «ب».

(٢) من «ب».

(٣) من «ب».

(٤) في «أ»: «لها».

فإذا عرفت تنزيه الواجب تعالىٰ عن جميع ذلك، فمَن أثبتَ له النزول والتحرّك، فقد نسبه إلىٰ نقصٍ؛ لأنه بالنزول يبعد عن قريب كان معه، فقد نقص، ويزداد بعد حصول المنزل إليه بعداً.

وأيضاً ذلك الأمر، الذي هو منتهىٰ حركته ونزوله، لم يحصل له قبل النزول، وإلّا لم ينزل له، فهو ناقص حينئذٍ، قابل للزيادة، إذ فيه قوّة النزول، وإلّا لم ينزل، فيكون مستكملاً أيضاً.

وأيضاً كل متحرّك يحتاج إلىٰ مَن يحرّكه، إمّا نفسه أو إرادته أو أمر جزئي، في [القسرية][1]، أو يتحرّك في الطبيعة.

ويحتمل جعل (**مَن يحرّكه**) إشارة إلىٰ [القسرية][2] الخارجية، وجعل (**يتحرّك به**) إلىٰ الطبيعة الإرادية، وكلٌّ واحد منها غيره، فكلّ متحرّك يحتاج إلىٰ الغير، وكلّ محتاج إلىٰ الغير ممكن، فكلّ متحرّك ممكن، فلا يكون الواجب.

(**فمن ظن بالله الظنون**) الباطلة ـ مثل الحركة والانتقال ـ (**هلك**) ولم يقرّ بشيء، حيث جعل المصنوع صانعاً، وهو باطل.

ثمّ حذرهم عليه السلام أن يقفوا له في صفة علىٰ حدّ يحدونه، سواء كان الحد بنقص أو زيادة، أو حركة أو نزول، فيكون هذا منه عليه السلام كالتنبيه لهم علىٰ بطلان التشبيه بجميع صفاته، ككونه جسماً أو ذا صفة زائدة، أو غير ذلك، فإنَّ جميعه يقتضي الوقوف لصفته علىٰ حد يُحدُّ به، ويقال: هو كذلك، أو ذو كيفية كذا، أو غير ذلك، فإنّ الله أجلّ من نعت الناعتين ـ بل نعت كلّ له إنّما هو بقدر ما يجري علىٰ لسانه من الدعاء والدلالة، والله أجلُّ من ذلك ـ ومن (**توهّم المتوهّمين**) فيه تعالىٰ، بما يحكم به وهمُهم في شأنه بما يتوهّم، أو يحس.

(**وتوكّل**) علىٰ الله (**الذي يراك**) في جميع حالاتك، ومع المصلّين، وغير ذلك، من غير حاجة له إلىٰ نزول أو حركة (**حين تقوم**) يراك، بل علمه بك سابق لك.

وفي الفقيه[3] والعيون[4]: عن الرضا عليه السلام، تأويل نزوله بنزول ملك، مع نهاية التشديد والإنكار، وأنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله ما قال، بل إنّما نشأ الفساد من أخذ ظاهر المتشابه، وعدم ردّه للمُحكم، وحينئذٍ فلا يلزم فساد وخلل.

ففي فضل ليلة الجمعة ويومها، من فروع الكافي: (**فإنَّ ربَّك ينزلُ في أوّل ليلة الجمعة**

---

(١) و(٢) في «ب»: «القربة». (٣) «الفقيه» ج ١، ص ٢٧١، ح ١٢٣٨.

(٤) عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٢٦، ح ٢١.

إلىٰ سماء الدنيا)[١] الحديث.

فإذا أُوّل بنزول الأمر، أو الملك، أو الرب ـ المراد به الصاحب ـ أو مطلق الملك، لم يلزم محذور ولا تحريف ولا تغيير، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً ﴾[٢] وورد[٣] تفسيرها بذلك عنهم عليهم السلام.

أمّا إذا حُرِّفَ الحديث، وقُصِد به نزول الله تعالىٰ وحركته، فهو كذب وافتراء، لم يقل به الرسول ولا آله عليهم السلام، وكذا كلّ مَن له ماسكة عقل؛ لما عرفت، فسبحان مَن ليس كمثله شيء وهو السميع العليم.

وقد ذكر الإمام ـ في الرد علىٰ مَن زعم أنّ الله ينزل، من قوله عليه السلام: (إنّما منظره) ... إلىٰ آخره ـ عدّة براهين حكمية، كلّها ترجع إلىٰ نفي الإمكان عنه تعالىٰ، وإثبات الوجوب الذاتي له، ولو أمكن عليه النزول والحركة بطل الوجوب وتحقّق الإمكان، وكلُّ هذا لازم من القول بنزوله بذاته.

أمّا إذا كان النزول بنزول أمره وظهوره الفعلي، فلا يلزم منه نقص، فإنّه دون الذات ولابدَّ منه، وعبَّر عنه في بعض الروايات[٤] بملك، وفي بعضها بنزول الأمر، وفي بعضٍ[٥] بنزول محمد صلى الله عليه وآله للحساب، وكلّها حقه من غير تنافٍ، والله يتصرّف في خلقه ويحيط بها، ويدبّرها كيف يشاء ويريد، من غير نزول، أو كونه حقيقتها أو كونها في ذاته، بل بفعله وأمره في ملكه من غير خروج لها، بغير كيف أو كم أو نسبة؛ لتعالي بدء ايجاده عن ذلك، كما سمعت في حديث الإرادة[٦] وغيره.

ولقد ضلَّ الملّا الشيرازي وتلامذته، وقالوا بما أنكروه علىٰ غيرهم وأقبح، حيث أثبتوا له النزول الأحدي الذاتي، وهي الإحاطة الذاتية والمعيّة الذاتية للأشياء، فله تجلٍّ ذاتي بهذا الاعتبار غير التجلّي الصفاتي في الأزل، وغير الذات في نفسها، فأثبتوا له الحركة التوجّهية النزولية بالذات، وهي توجب التحوّل والانتقال، ولو بحسب التوجّه للكثرة

---

(١) «الكافي» ج٣، ص٤١٤، باب فضل يوم الجمعة وليلته ح٦.

(٢) «الفجر» الآية: ٢٢.

(٣) «التوحيد» ص١٦٢، ح١؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٢٥، ح١٩، وفيه: (إنما يعني بذلك: وجاء أمر ربك والملك صفاً صفاً).

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٢٦، ح١٩.

(٥) انظر: «مختصر بصائر الدرجات» ص٢٧.

(٦) «هدي العقول» ج٥، الباب الرابع عشر، ح٣.

والمظاهر ـ بزعمهم ـ فقد قامت به حدود الأشياء حينئذٍ.

وأمّا قولهم بأنَّ هذا الظهور الخلقي هو نفس الوحدة الأزلية، ولا منافاة للوحدة، ولا تحصل كثرة، ومثّلوه[١] بإشراق الشمس علىٰ الأشياء، فكلام ساقط ومن لا يفهم الخطاب، من كون الوحدة نفس الكثرة من جهة واحدة، من غير فرق، مع أنَّ الوحدة كثرة وبالعكس، فإنَّ فرّقوا ـ ولو بالاعتبار ـ جاءت المفاسد المذكورة في النصوص.

وكذا ما قالوه في معنىٰ التشابه، حيث أبقوا الظواهر علىٰ ظاهرها، إلّا إنّهم لم يفسّروها بالأمور الحسّية ـ كما زعمه كثير من العامة ـ بل علىٰ المعيّة القيّوميّة الأحدية الذاتية، وظهور الحقّ في الخلق، فقد أزادوا علىٰ قول أولئك مفاسد، وادّعوا ـ مع ذلك ـ أنّه مع ظهوره بذاته في الأشياء، فهو وجودها [لم يلحقه من صفاتها وحدودها شيء، مع أنه نفس الأحدية حينئذٍ وكل الوجود، فقد فرّوا من الفساد الذي لا مفر منه][٢] إلىٰ ما هو أفسد، وتخريبهم أشدُّ من العامة؛ لمداخلتهم ومزايلة أولئك، فذرهم وما يفترون، فسبحان من تجلّىٰ للأشياء بالأشياء، وبها احتجب عنها، وتنزّه عن مداخلة الأشياء، وأن يسع الحادث أو يسعه الحادث. ولننقل لك [بعض][٣] كلام بعض تلامذته.

قال محمد صادق في شرح الحديث: «القوم رووا حديثاً مضمونه ـ علىٰ زعمهم ـ أنّه تعالىٰ ينزل إلىٰ السماء الدنيا، نزول الجسم إلىٰ المكان، وهو بالتحريك أو بالتحرّك، فيبعد عن مكان ويقرب من مكان آخر.

وقد علمت أنّه تعالىٰ مجرّد، فليس له بعض أجزاء المكان قريباً والبعض الآخر بعيداً، بل جميع الأجزاء بالنسبة إلىٰ المجرّد عن المكان متساوية، وأيضاً الحركة في الاستكمال، والله كامل في حد ذاته، وليس له كمال ينتظر حتىٰ يستكمل به، والحديث صحيح، والخطأ يقع في إدراكهم.

والله محيط بالأشياء، ومنها سماء الدنيا، فنزوله عبارة عن ظهور إحاطته تعالىٰ بسماء الدنيا، بعد إحاطته بعللها العقلية، التي هي أرباب الأنواع، والإحاطة بالعلل بعد ذاته تعالىٰ، لأنه تعالىٰ فاعل الإحاطة، والفاعل قبل الفعل ضرورة، وكلّ بَعدٍ يعبَّر عنه بالنزول،

---

(١) «أسرار الآيات» ص٣٦؛ «ايقاظ النائمين» ص٢٤.

(٢) من «ب».

(٣) ليست في «ب».

وينزل الفيض إلىٰ الأرض بالاعداد، وهو بحضوره تعالىٰ في سماء الدنيا بالعلم الحضوري».

إلىٰ أن قال: «ولمّا كان أمثال هذه الأخبار مهلكاً للعوام؛ لحملهم علىٰ المعنىٰ الجسماني، لعدم [طاقتهم][1] حمله علىٰ المعنىٰ المقصود، أنكر عليه السلام المعنىٰ الذي لايليق بجنابه الأقدس والمقدّس في التنزيه، وإلّا أصل الحديث صحيح في الإحاطة والتشبيه، وإن لم يصحّ في مرتبة التنزيه».

أقول: ما قاله محصّله: أنَّ الحديث وأمثاله علىٰ ظاهره، إلّا أنّه حمله علىٰ التنزل [الذاتي][2]، فأثبتَ له حينئذٍ التشبيه، لا بحسب مقام ذاته، كما سبق ويأتي، وهذا [ـ] ظاهر، أقبح من أهل التشبيه والمجسّمة، والله منزّه عن جميع ذلك، ولم يُرد الإمام عليه السلام ذلك، بل أراد نزول أمره وظهور حكم الصفة والتجلّي الفعلي، لا الذاتي، تعالىٰ عن ذلك، ولاخفاء في ردّ ما سمعت ويأتي من النصوص له، وأنّه تحريف للحكم الظاهر، وإبطال للوجوب الذاتي، وسيأتي زيادة في إبطاله.

❑ الحديث رقم ﴿٢﴾

قوله: ﴿عن أبي إبراهيم عليه السلام، أنّه قال: لا أقول: إنّه قائم، فأُزيله عن مكانه، ولا أحدُّه بمكان يكون فيه، ولا أحدُّه أن يتحرّك في شيء من [الأركان][3] والجوارح، ولا أحدُّه بلفظ شقّ فم، ولكن كما قال الله تبارك وتعالىٰ: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[4] بمشيئته من غير تردّد في نفس، صمداً فرداً، لم يحتج إلىٰ شريك يذكر له ملكه، ولا يفتح له أبواب علمه﴾.

أقول: نفىٰ الإمام عليه السلام عن الله التنقّل والتحوّل، بأي وجه واعتبار، ولم يقيّده بالحسّي، وإذا نزّه عنه فعن غيره بطريقٍ أولىٰ، فالحكم واحد، وما يلزم هنا يلزم هناك. والمراد نفي التنقّل والتحوّل والنزول الذاتي عنه تعالىٰ، بظهوره كذلك لخلقه، وإلّا اختلفت عليه

---

(١) ليست في «ب».
(٢) في «ب»: «النافي».
(٣) في «ب»: «الإمكان».
(٤) «يس» الآية: ٨٢.

الأحوال ومازج خلقه، ولم يكن ظهوره ظهور صفة، ولا [مباينته][1] مباينة صفة أيضاً، بل مباينة عزلة، وقامت به الكثرة وغير ذلك، وازدحمت عليه أحكام الإمكان وصفاته، وقامت به الحدود. فلا يكون له مكان، ولا يوصف بالقيام، فإنّه لا يكون إلّا عن قعود، ولو بحسب الصلوح من ذكره، فيُذكر المقابل الآخر، فيكون له مكان يزايله، والله متعالٍ عنهما.

وإنّما فعله إذا أراد شيئاً أن يقول له: كن، فيكون، من غير تروّ وتردد وكيف ولفظ، كما يقع من المخلوق، فخلقه بفعله بدون ذلك، وهو: كُن، فيكون المشاء.

فتأمل كيف أبطل الامام عليه السلام حصول الحركة والانتقال له، والتغيير والزوال بجميع أنحائه، بأدلّة حِكمية ظاهرة بلا خفاء، والفرد الصمد لا يدخل في غيره، ولا يدخل غيره فيه، ولا يكون حقيقة غيره، ولا يسعه غيره وبالعكس.

وجميع ذلك ينافي ثبوت تلك الصفات له سبحانه وتعالىٰ، فلا يقال: إنّه تعالىٰ بخلقه الخلق حصل | له | تغيّر أو زوال عمّا كان ـ بوجه ـ أصلاً، ولا قامت به الكثرات، ولا كانت له حالة تنزيه واُخرىٰ تشبيه، كما سمعت من قول الضال، فإنّه ظهور صفة، وصفة الفعل مردُّها للفعل، لا للذات، وقيامها بالله قيام صدور، ووصف الله بها لا وصفاً ذاتياً، بل باعتبار كونها صفة فعله، اُسندت إليه تعالىٰ تشريفاً وتكريماً وتنويهاً، ولمطابقتها لصفة الظهور والتجلّي الفعلي، فافهم.

وقال محمد صادق في شرح الحديث: «قد علمتَ أنّ لله تعالىٰ مرتبتين: أحدهما التنزيه، وثانيهما الإحاطة، التي هي مرتبة التشبيه، وما قاله عليه السلام كلّه في مرتبة التنزيه».

أقول: عرفت بطلان قوله، وأنّه تعالىٰ لا تختلف عليه الأحوال، فهو منزّه بكل اعتبار، وعلىٰ ما كان حال وجود الخلق، والإحاطة إحاطة فعلية، وظهور صفة، وقوله عليه السلام في مرتبة التشبيه، فهو منزّه عن جميع ذلك في مرتبة الظهور أيضاً.

قال: «فقوله تعالىٰ: ﴿ كُن ﴾ إشارة إلىٰ إرادته، التي هي عين وجوده تعالىٰ في إلوهيّته، يعني: كون الذات المقدّسة بحيث تريد الأشياء، ولمّا كان إحاطته بما شاء باللزوم، بالقدرة والاختيار، اللذين هما عين ذاته تعالىٰ، فليس تردّد في النفس.

و(**لم يحتج إلىٰ شريكٍ**) في ملكه لأنّه بذاته ـ بدون الغير ـ أحاط بكل شيء علماً،

---

(١) ليست في «ب».

مترتباً، بعضها واسطة لبعض آخر؛ لئلا يلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، (ولا يفتح له أبواب علمه) بعد زمان؛ لأنَّ ما يوجد قبل الأزمنة المتباعدة كان زمانه زمان الآخر، الذي كان بعيداً عن الأوّل بمقدار أزمنة متباعدة، لما علمت أن لا قبل ولا بعد الزماني بالنسبة إلىٰ الله المجرّد عن الزمان والمكان.

وقد علمت: أن لله تعالىٰ علمين: إجمالي وتفصيلي، والإجمالي هو: ذاته الأقدس، ولا قبل ولا بعد للمعلومات منه، لا ذاتاً ولا زماناً، والعلم التفصيلي هو: وجودات الأشياء، ولها قبلية وبعدية ذاتية، لا زمانية بالنسبة إلىٰ [المجرّدات عن الزمان، لها قبلية وبعدية زمانية بالنسبة إلىٰ][1] أنفسهم الزمانية، فيفتح له أبواب علمه التفصيلي في القبلية والبعدية الذاتية له، وهذا العلم حادث وليس بقديم ذاتي».

أقول: كله لا حقّ فيه.

قوله: «كن» ... إلىٰ آخره، ﴿كُن﴾ إشارة إلىٰ المشيئة والإرادة الفعلية، و﴿فَيَكُونُ﴾ إلىٰ المُشاء، وليست الإرادة عين ذاته تعالىٰ، بل مشيئته إحداثه لاغير، وسبق لك في المجلد السابق[2] مبيّناً عقلاً ونقلاً، فمشيئته نفس الفعل الذي به كوّنَ المكوّنات، كما سبق في رواية ابن أُذينة[3] وغيرها.

قوله: «ولمّا كانت إحاطته» ... إلىٰ آخره، إن أُريد بالإحاطة والقدرة الذاتيتين، فلا إدراك لهما، ولا يعبّر عنهما بعبارة، فهما عينها، والحكم واحد مطلقاً، وهو محيط بالأشياء في مقاماتها، من غير اعتبار لها في ذاته وبالعكس، ولم ينزل بذاته ويتجلّىٰ بها فيها، ولا قيام لها في ذاته، أو الفعلية وهي الحادثة الدالّة، فليست بذاته، وهي عين المعلوم والمقدور. واختياره بمعنىٰ إن شاء فعل، وإن شاء ترك، ولا يقع أحدهما إلّا عن علم هو نفس المشيئة، وهو صفة فعل لا عين الذات، ولا تقوم لوازم مع الذات أو فيها، وإلّا قامت به النسبة والحوادث، أو تعدّدت القدماء، ولم يكن أحدياً من كلّ وجه، وقامت فيه صفة الإمكان، فجاء التشبيه.

قوله: «لأنّه بذاته» ... إلىٰ آخره، عرفت ما فيه من البطلان.

قوله: «لئلا يلزم» ... إلىٰ آخره، كلّ ممكن متكثّر، حتىٰ الصادر الأول، وهو واحد باعتبار

---

(١) ليست في «ب».

(٢) «هدي العقول» ج ٥، باب الإرادة، ح ٣.

(٣) «هدي العقول» ج ٥، باب الإرادة، ح ٤.

مَن دونه، وبحسب الصدور، ومتكثّر من وجه، وتصدر الكثرة بجهة واحدة، وتجتمع فيها، وهذا ممّا لا يمكن في الإمكان، وما ذكروه من الأدلة هنا لا تدفع ما نقول، كما سبق في المجلّد الأول.

قوله: «وقد علمت»... إلىٰ آخره، عرفت ما فيه من المفاسد، وفي المجلّد السابق وسيأتي، وكلّه ضلال متفرّع علىٰ قواعد مجتثّة عرفتها، إلىٰ غير ذلك من مفاسد كلامه، تركناه استعجالاً، وفيما حصل كفاية.

تتمة بيانية: جميع هذه الصفات ـ وكذا الأسماء ـ إنّما يدل كلٌّ واحد منها عليه تعالىٰ، وهي دلالة تعريف لا إحاطة واكتناه، وهذا يدل علىٰ أنّها صفات فعلية لا ذاتية، نفس الذات، وأيضاً توصف به وبضدّه، كخَلَقَ ولم يخلق، وقَرُبَ وبَعُدَ، وينزل ويصعد ونحوها، وهذا يدلُّ علىٰ عدم الذاتية، وإلّا تغيّرت الذات أو انقلبت بوصفها بالضد الآخر بعد الأول، وحدث في الذات ما لم يكن فيها، وزال عنها ما فيها.

فجميع ما تتضمنه من الحدود ـ والمقارنة والاجتماع والافتراق، وغير ذلك ـ مردُّها لفعله، ومنه اشتقت، لا إلىٰ الذات، فلا يلزم قيامها فيها، وإن وُصف بها، فإنّه ليس وصفاً ذاتياً، بل فعلي من جهة الدلالة الظهورية، لأجل التعريف والدلالة عليه تعالىٰ، وهي تدلُّ عليه تعالىٰ لا بهذه الجهات، حتىٰ يلزم قيامها فيه تعالىٰ، وتلزم المحاذير، وهو الموجب للجهّال القول بالتشبيه أو التعطيل، بل تُمحىٰ هذه الصفات عند ملاحظة الظهور للفاعل، وإن كان بفعله لا بذاته، والدلالة حاصلة حينئذٍ لا غير. فميّز هذا الكلام القليل، وبه تنحلُّ مشكلات التشبيه، ويظهر لك بطلان كثير من المذاهب، وسبب ضلالهم.

ثمّ نرجع ونقول: روىٰ الصدوق في التوحيد[1] مثله بلا فرق، إلّا في (يذكر) ففيه: **(يكون له في ملكه)** وفي بعض النسخ: **(مكان)** بغير ضمير.

ومراد الإمام عليه السلام مطلق الاستقرار والتحقّق، أي فأثبت له الزوال عن رتبته التي هو عليها في ذاته بذاته، وأنَّ الأصل: (مكانية)[2] فغيّر من الناقل، والمعنىٰ حينئذٍ ظاهر ممّا سبق، وهو بمعنىٰ الرفعة والمرتبة أيضاً، ولا حاجة إلىٰ جعل المكان بمعناه المتعارف.

---

(١) التوحيد» ص ١٨٣، ح ١٩.

(٢) بدل (مكانه) في قوله عليه السلام في ح ٢: (فأُزيله عن مكانه).

ولمّا كان القول بقيامه علىٰ ساق ـ كالبشر ـ مستلزماً لزواله عن مكانه، أشار بنفي اللازم إلىٰ نفي الملزوم، تنزيهاً له عن ذلك، إذ لا حاجة إلىٰ التعسّف، بل هذا إبطال لعدم صحّة القيام عليه. ونفىٰ المكان بعدُ بدليل آخر، وبعده أيضاً نفىٰ الحركة بآخر أيضاً (ولا أحدّه بمكان يكون فيه) وإلّا كان محدوداً محاطاً (ولا أحدّه) أيضاً بحركة (في شيء من الجوارح) ـ كالخروج من القوّة إلىٰ الفعل في صفة، وإن لم تكن بنقله ـ ولا في ركن من الأركان وجهة من الجهات، كفوق وتحت.

(ولا أحدّه بلفظ) وصوت (شقّ فم) الشَّق ـ بالفتح ـ الفرجة، أو بمعنىٰ المشقّة[1]، كما يكون لفظ الممكن كذلك بلفظ فم وصوت، بل إذا أراد شيئاً أن يقول له: كن، فيكون، بغير لفظ وصوت وتروّ في نفس، بل ﴿كُن﴾ إشارة إلىٰ فعله [و] هو المشيئة، و (يكون) إلىٰ المفعول المكوّن، ولا تأخر بينهما وتمايز، ولذا أتىٰ بالفاء.

ولو كان له مكان، أو حُدَّ بحركة أو نطق، لم يكن فرداً، لا شيء معه ولا شريك، صمد لا مدخل فيه بوجه أصلاً، بل غني بذاته من كلّ وجه، لكنه فرد صمد (لم يحتج إلىٰ شريك يذكر له ملكه) لو نسي أو (يفتح له أبواب علمه) فلا يصحُّ عليه صفة من تلك الصفات، وإلّا كان له شريك؛ لعدم اختصاصها به، كيف وهي مقتضية للتشبيه؟

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿قال ابن أبي العوجاء لأبي عبد الله عليه السلام، في بعض ما كان يحاوره: ذكرت الله فأحلت علىٰ غائب، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ويلك! كيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهدٌ، وإليهم أقرب من حبل الوريد، يسمع كلامهم، ويرىٰ أشخاصهم، ويعلم أسرارهم؟ فقال ابن أبي العوجاء: أهو في كلّ مكان؟ أليس إذا كان في السماء، كيف يكون في الأرض؟ وإذا كان في الأرض كيف يكون في السماء؟

فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنّما وصفتَ المخلوق الذي إذا انتقل [عن][2] مكان

---

(١) انظر: «المصباح المنير» ص٣١٩ «شققته» وفيه: «الشِّق: المشقة.. والشَّق ـ بالفتح ـ: انفراج في الشيء».

(٢) في النسختين: «من».

اشتغل به [مكان] وخلا منه مكان، فلا يدري في المكان الذي صار إليه ما [يحدث] في المكان الذي كان فيه، فأمّا الله العظيم الشأن، الملك الديّان، فلا يخلو منه مكان، ولا يشتغل [به][1] مكان، ولا يكون [إلىٰ] مكان أقرب [منه إلىٰ][2] مكان ﴾.

أقول: قد مرّ في الباب الأوّل[3] بعض محاوراته وتعرّضاته مع إبطالها، ومراده بالمحاورة ـ هنا ـ ما رواه الصدوق في التوحيد، في باب الرد علىٰ الثنوية والزنادقة: أنّه أتىٰ أبا عبد الله عليه السلام ليسأله، فجلس إليه في جماعة من نظرائه، فقال: يا أبا عبد الله إنَّ المجالس بالأمانات، ولابدَّ لمن كان به سعال أن يسعل، أفتأذن لي في الكلام؟ فقال عليه السلام: (**تكلم بما شئت**)، فقال: إلىٰ كم تدوسون هذا البيدر، وتلوذون بهذا الحجر، وتعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر، وتهرولون حوله هرولة البعير إذا نفر؟ إنَّ مَن فكّر في هذا وقدّر عَلِمَ أنَّ هذا فعل أسّسه غير حكيم ولا ذي نظر، فقل فإنّك رأس هذا الأمر وسنامه، وأبوك أسّه ونظامه.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: (**إنَّ من أضلّه الله وأعمىٰ قلبه، استوخم الحقَّ فلم يستعذبه، وصار الشيطانُ وليّه، يورده مناهل الهَلكة، ثمّ لا يصدره، وهذا بيت استعبد الله به خلقه ليختبر طاعتهم في إتيانه، فحثَّهم علىٰ تعظيمه وزيارته، وجعله محلَّ أنبيائه وقبلة للمصلين له، فهو شعبة من رضوانه، وطريق يؤدي إلىٰ غفرانه، منصوب إلىٰ استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال، خلقه الله قبل دحو الأرض بألفي عام، وأحقُّ من أُطيع فيما أمَر، وانتُهي عمّا نهىٰ عنه وزجر، الله المنشئ للأرواح والصور**)[4].

ورواه أيضاً الطبرسي في الاحتجاج[5]، إلّا أنَّ في نسخة التوحيد اختلافاً ما.

وغير خفي أنّ ابن أبي العوجاء لما غلب عليه الهوىٰ، فظهر ما استجنَّ في طينته الخبيثة، فدخل في مسلك الزنادقة، قال: إنّ الإقرار بوجوده تعالىٰ إحالة علىٰ غائب.

وقد مرَّ لك في خلال أحاديث الباب الأول[6] أن دليل ثبوت الشيء ليس خاصاً

---

(١) في النسختين: «منه».
(٢) في النسختين: «إليه من».
(٣) «هدي العقول» ج ٣، الباب الأول.
(٤) «التوحيد» ص ٢٥٣، ح ٤، صححناه علىٰ المصدر.
(٥) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٢٠٧.
(٦) «هدي العقول» ج ٣، الباب الأول، ح ٥.

بالمشاهدة، بل هو قسم منها ليس بعام، بل غيره أعم، مع أنّ المشاهدة أعم من مشاهدة الآثار، أو الشخص نفسه، وعلىٰ كل فلا يتم دليله.

ومرّ لك أيضاً بيان الآثار والأفعال الدالّة، حتىٰ أنّه قال: «فما زال يعدّد عليَّ... حتىٰ ظننت أنّه سيظهر فيما بيني وبينه»[١].

فأشار عليه السلام إلىٰ أنّه ليس بغائبٍ بقوله: (**كيف يكون غائباً**) من لا تخفىٰ عليه خافية، وهو معهم إحاطة وعلماً، (**أقرب من حبل الوريد**)، يسمع نداءهم ودعاءهم، [لِما][٢] يُرىٰ من الدلالة علىٰ ذلك كإجابة الدعوة ونجاة المضطرّ، وإيصال كل إلىٰ كماله اللائق به، وجري الصنع والتدبير الخارج والداخل، فمَن كان غائباً لا تظهر فيه آثار الصنع والتدبير، فصارىٰ الأمر أنّه غير محسوس ولا متصوّر، ولو كان من جنسهما لم يكن صانعاً [للكل بل][٣] مصنوع، فلابد حينئذٍ من إنكاره وإثبات غيره، لقيام آثار الحدوث فيه وإلّا لم أقطع بحدوث أحد، أو جعل صفات الحدوث صفات القدم، وصفات القدم صفات الحدوث، ولا قائل به.

ثمّ قال ابن أبي العوجاء ـ لمّا سمع من كلام الإمام عليه السلام إحاطته بالأمكنة والأزمنة ـ: أهو في مكان؟ بالاستفهام الإنكاري، علىٰ معنىٰ ليس هو في جميع الأمكنة، بل في مكان، وإذا كان في مكان فهو به محيط، وغيره ناء عنه، وأقلّه سائر الأماكن، بل غيرها أيضاً، فلا يصحّ الحكم بعمومه للكلّ إحاطةً، وأنّه أقرب من حبل الوريد.

فأجابه عليه السلام بأنَّ ما ذكرتَ صفة المخلوق، الذي متىٰ انتقل من مكان اشتغل به مكان آخر، وخلا منه ذلك المكان، فلا يدري بعد وصوله إلىٰ المكان الثاني ما حدث في المكان الأوّل الذي كان فيه أوّلاً، ولا يصحّ إقامة صفته في الخالق، وإلّا لم يكن المخلوق مخلوقاً، ولا الخالق خالقاً، فليّس له مكان، بل هو فوق وتحت وأمام وخلف، لا يخلو منه مكان ولا يحيط به، ولا يتّصف بزمان، فليس الأمر كما وصفت وتوهمّت.

والذي شبّه علىٰ ابن أبي العوجاء مراعاته حدوث نسبة في الذات من الخلق، أو هي معه، فتتكثر ذاته، فلا يكون محيطاً بالكل ومنزّهاً عنه. ودفع الإمام ذلك بتنزيه الله عن

---

(١) «الكافي» ج١، ص٧٦، باب حدوث العالم...، ح٢، وسبق في «هدي العقول» ج٣، الباب الأول، ح٢، بتفاوت.

(٢) في النسختين: «لم».

(٣) في النسختين: «بكل بلا».

ذلك، فلا تختلف عليه النسبة، بل واحدة بحسب [المنية][١] والاستقرار، والقرب والبعد من جهة واحدة، بما به الاجتماع والارتفاع، والنسبة راجعة لظهوره الفعلي لا لذاته تعالىٰ، كما سبق ويأتي.

ومن هنا سرىٰ الوهم فضلّ به كثير من أهل التصوّف وغيرهم، فتدبّر.

تنبيه: أمّا ما اعترض به الزنديق علىٰ أهل الحجّ وأفعالهم، حيث نظر إلىٰ ظاهر الأفعال بجسمانيتها وأعراضها الظاهرية، ومعلوم أنّه إذا نظر لها كذلك تكون عبثاً وخالية من الحكمة، وهذا ليس بخاص بالتكاليف الشرعية، كالحجّ والصلاة والزكاة وسائرها، بل في الأفعال العادية حتىٰ التي يثبتها أهل الزندقة، وما يرجعون إليه في تقرير هذا العالم، وكمال معاشهم الدنيوي، فإنّك لو نظرت له، مع قطع النظر عن الغاية، وما يترتّب عليه من دفع المضار وجلب المنافع، لا فائدة في وصفه، بل يكون منعاً للنفس عن ملاذها، فهو عبث.

ومعلوم أنَّ الجسم بغير روح لا حراك له ولا نفع، وهو لمّا كان كذلك اعترض بذلك، فبيّن الإمام عليه السلام له بكلام مختصر مبين: أنَّ الغاية والباعث ليس هذه الحركات الوضعية الظاهرة خاصةً، بل التوجّه إلىٰ العالم الغيبي، وإظهار كمال الاختيار؛ ليميّز، ويظهر الطائع من غيره، ولكنَّ الروح لا ظهور وشعور له إلّا بالجسم، كما تشاهد في نفسك، وكذا النبات والمعادن وغيرها. فهذا بيت خلق قبل دحو الأرض، فليس هو بعرضي، بل متأصل الوجود، له في كلّ مقام منه مظهر بصورة خاصة، [وتنقّلاتك][٢] الحسية فضلاً عن غيرها، وليظهر به، إلىٰ سائر ما عدد.

فهو لمّا استوخم الحق فيه، وعرىٰ عنه، نظره بالنظر الظاهر، وأعرض عن غيره، وليس الأمر كما ظنّه. وبيان ما فيه من الخواص، واستجماعه لرتب الوجود، وتذكّره لعالم الغيب، ممّا يطول، وليس هنا موضع البيان.

وقال محمد صادق: «إذا كان إحاطة الله بالكلّ ـ بظاهره وباطنه ـ وجوداً، والوجود عين العلم، فليس موجود خالياً عنه تعالىٰ، بحيث لا يكون معلوماً له تعالىٰ بالعلم الحضوري، وليس شيء غائباً عنه تعالىٰ قطّ، إلّا أن يعدم، فما في الوجود شيء إلّا والله تعالىٰ حاضر

---

(١) كذا في «أ» وفي «ب»: «للنية».

(٢) في «أ»: «وتنقلا تلك» وفي «ب»: «وتنقلات تلك».

عنده، وعالم به وشاهد معه، ولا حول ولا قوة إلّا بالله العليّ العظيم: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُم وَلا خَمسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُم ﴾[١].

وقد علمت أنّ أجزاء الأمكنة والأزمنة ليس لها قبليّة وبعديّة ـ زمانيّة ولا مكانيّة ـ بالنسبة إلىٰ المجرّدين عن الزّمان والمكان، بل كلّها مجتمعة عندهم اجتماعاً غير زماني وغير مكاني»... إلىٰ آخره.

أقول: ما فيه من المفاسد لا تحصىٰ، وممّا سبق يظهر جملة منها، وهي ظاهرة، مع ردّها.

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿عن محمد بن عيسىٰ، قال: كتبت إلىٰ أبي الحسن عليه السلام علي بن محمد عليه السلام: جعلني الله فداك يا سيدي، قد روي لنا أن الله في موضع دون موضع، علىٰ العرش استوىٰ، وأنه ينزل كل ليلة في النصف الأخير من الليل إلىٰ السماء الدنيا، وروي أنه ينزل عشية عرفة، ثمّ يرجع إلىٰ موضعه، فقال بعض مواليك في ذلك: إذا كان في موضع دون موضع، فقد يلاقيه الهواء [ويتكنف][٢] عليه، والهواء جسم رقيق [يتكنف][٣] علىٰ كل شيء بقدره، فكيف [يتكنف][٤] عليه جل ثناؤه علىٰ هذا المثال؟ فوقّع عليه السلام: عِلْم ذلك عنده، وهو المقدّر له بما هو أحسن تقديراً. واعلم أنه إذا كان في السماء الدنيا، فهو كما هو علىٰ العرش، والأشياء كلها له سواء، علماً وقدرة وملكاً وإحاطة.

وعنه، عن محمد بن جعفر الكوفي، عن محمد بن عيسىٰ، مثله﴾.

أقول: في بعض النسخ: (ويكتنف) بالتاء المثنّاة من فوق، ثمّ النون.

والإمام أبطل ما تقوله المشبّهة أهل التجسيم ـ المثبتون لله الانتقال والنزول والصعود الحسّي، كما قاله القائل ـ بأنّ (عِلْم ذلك عنده)، والله (المقدر له)، فإذا كان كذلك، كيف

---

(١) «المجادلة» الآية: ٧.

(٢) في النسختين: «ويتكيف».

(٣) في النسختين: «يتكيف».

(٤) في النسختين: «يتكيف».

يستقرّ عليه، أو يكون في موضع منه دون آخر؟ فالمحيط بالشيء لا يكون موضع استقرار له، فهو محال.

وأيضاً هو لا تختلف عليه النسبة، [بل][1] نسبة الأشياء إليه تعالىٰ نسبة واحدة وبالعكس، وهذه النسبة باعتبار ظهوره الفعلي، لا بحسب الذات الأحدية، فلا نسبة لها وإضافة إلىٰ شيء مطلقاً، إذ لا تحقق للأثر عند مؤثره ومعه ـ بوجه ـ أصلاً، لا عدماً ولا وجوداً، حتىٰ بحسب الصلوح واعتبار المقابلة وعدمها، وهو علىٰ مالم يزل. وكلّ ذلك صفة الإمكان ويرجع لفعله.

والهواء في كلّ مقام من العوالم بحسبه، ويصحّ اعتباره، فيراد منه ما يوجب في كلّ مقام ذلك، وهو مطلق الفضاء اللازم من النزول الذاتي، ولو في مقام المجرّد، فلو صحّ هناك صحّ هنا، وإذا بطل حسّاً بطل عقلاً، فافهم.

وجواب الإمام مشتمل علىٰ إبطال مطلق النزول عليه، حتىٰ العقلي.

وقول الشارح[2] وجماعة ـ إنّه لا جواب في قوله ﷺ: (علم ذلك عنده) بل علمه عند الله، ولا يسأل عنه ـ ساقط، أو المراد أنّه ﷺ لا يعلمه، وهذا أسقط من السابق، وسمعت تفسيرهم النزول بملك أو بأمره، وهذا يبطل عدم علمهم به، وحاشاهم.

وقال: «وقوله ﷺ: (واعلم)... إلىٰ آخره بيان من الإمام ﷺ: أنّا إذا قلنا: إنّه مختّص بموضع دون موضع، لا يلزم منه ملاقاة الهواء؛ لأنّه علىٰ نحو لا نعرفه، فليس علينا إلّا التصديق به جملاً، بما لا يلزم تشبيه، ونكِلُ علمه إلىٰ الله تعالىٰ»[3] انتهىٰ.

أقول: لا يخفىٰ سقوطه، بل هو بيان منه ﷺ لبطلان كونه تعالىٰ في موضع دون موضع، وأنّ له تعالىٰ نزولاً ذاتياً واستقراراً، ولا يخفىٰ قرب هذا القول من بعض أقوال أهل التشبيه، بل هو منهم، والنصوص والبراهين موضّحة رده، فافهم.

وقال محمد صادق في الشرح: «وقد علمتَ أنّه تعالىٰ في التنّزيه [صرف][4] الوجود، وليس منه شيء دون شيء، والله تعالىٰ محيط بالكلّ علىٰ السوية، والاختلاف من المرايا، ألا ترىٰ إلىٰ الوجه الواحد يقابل المرايا الكثيرة، ويظهر في بعضها صغيراً وفي بعض آخر

---

(١) في «أ»: «قبل» وفي «ب»: «بكل». (٢) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ١٠٢.

(٣) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ١٠٣، بتصرف. (٤) في النسختين: «حذف».

كبيراً، ويرىٰ في بعض أصفر وفي بعض آخر أبيض أو أسود، وفي بعض مطابقة لما في الخارج، وفي بعض آخر يخالفه، مع أنّ الوجه واحد، والاختلاف وكذا التعدّد من جهة المرايا، وإذاكان كذلك فهو الله حاضر بالعلم الحضوري عند الكلّ، فليس في مكان دون مكان.

وقد علمت أنَّ نزوله إلىٰ الشيء عبارة عن إحاطته به بعد إحاطته بعلّته، وإحاطته بعلّته بعد إحاطته بعلّة علّته وهكذا، وفي آخر كلّ ليلة، وفي عشية عرفة أو نحوه، تظهر فيوضاته؛ لأجل ظهور الاستعدادات، لأجل أنَّ للساعات بعض إعداد لما في الأرض، وتأثيرات علىٰ سبيل الإعداد للأرض، فببعض منها [يستمدّ][1] بعض الفيوضات دون بعض، وإلّا ففيضه علىٰ نهج واحد، والاختلاف في العباد واستعداداتها للاستفاضة، ورجوعه تعالىٰ ليس رجوعاً جسمانياً، بل هو عبارة عن انقضاء الاستعدادات بواسطة المعدّات.

ولمّا لم يكن مخاطبه عليه السلام قابلاً لإدراك نحو ما ذكرنا قال عليه السلام: (علم ذلك عنده) ... إلىٰ آخر ما قال عليه السلام، ويظهر ما قاله ممّا ذكرنا لك.

وأيضاً لمّا كان كلّ ما ذكره من نزوله نزولاً جسمانياً، ومن رجوعه رجوعاً جسمانياً، جائزاً له تعالىٰ بالعرض وبواسطة إحاطته بالعباد بالعلم الحضوري، لم ينفِه ولم ينكره عليه السلام، وقال: (علم ذلك عنده) ولا يجوز لأمثال هذه العوام أن يفتّشوا فيه، بل الواجب لهم أن يؤمنوا بالحديث، ويدعوا معناه إلىٰ الله وإلىٰ الراسخين في العلم.

وقوله عليه السلام: (هو المقدّر) أي هو المحيط بالمخلوقات بالعلم الحضوري علىٰ وجه قابلية المرايا، وعلىٰ مقدار سعتها، فهو في التشبيه هو كما هو في التنزيه، ولا يلوث ذيل نزاهته الذاتية كدورات الممكنات، ذلكم الله ربكم لا إله إلّا هو.

ثمّ قد علمت أنّه مجرّد في ذاته، وليس بالنسبة إليه قبل ولا بعد زماني ولا مكاني، بل الكلّ بالنسبة إليه سواء، وقد مرَّ منّا الدليل علىٰ هذا، فتذكره» انتهىٰ.

أقول: كلّه ضلال، حتىٰ بظاهر بعضه.

قوله: «قد علمت أنه»... إلىٰ آخره، [بل هو][2] قبل الخلق ومعه وبعده علىٰ ما هو عليه، لم يتغيّر حاله، ولم تختلف عليه الأحوال، فليس له حالة تنزيه وأُخرىٰ تشبيه، ولا تلحقه نسبة ولا إضافة، حتىٰ باعتبار الخلق.

---

(١) في النسختين: «يستعد».

(٢) في «ب»: «في».

وإذا قيل: استوىٰ علىٰ كل شيء، فلا شيء أقرب إليه من شيء ـ كما سيأتي ـ وأمثاله، فهي صفة فعل ونسبة راجعة له، لا إلىٰ الذات جلّ وعلا، إذ لا اعتبار معها [لغيرها][١] حتىٰ اعتباراً، لا بإثبات ولا نفي، ونسبة المرايا إلىٰ الوجه ـ وهو جهة ظهوره ـ بفعله، لا للذات.

وليست الأعيان مرايا ظهرت بها الذات جلّ وعلا، وليس حضوره بذاته ولا بعلمه الذاتي، فيكون كلَّ الأشياء والوجودَ كلّه، كما زعمه أهل الضلال.

ولزوم اختلاف الأحوال عليه ـ وصفات الزمان والقابليات، وقيام الحدود به ـ ظاهر من قوله، وهو ينافي الوجوب ويبطله، وقد أقرَّ به من قوله قبل، ومن قوله هنا: «وأيضاً لما كان»... إلىٰ آخره، وما قاله المشبهة أعظم من ذلك.

وليس قوله عليه السلام: (علم ذلك عنده) إقراراً منه عليه السلام لما زعم، وحاشا الإمام من مذاهب أهل التشبيه، بل أبطلوها بهذا البيان وغيره، ولعنوا أهل التصوّف، وأنّهم ليسوا علىٰ حق، وحذّروا عن طريقهم وعن اتّباعها، وأنّ متّبعهم مثلهم، وما فيه من الضلال لا يحصىٰ.

قوله: «فهو في التشبيه هو»... إلىٰ آخره، هذا من المحال، فالوحدة من كلّ وجه لا تكون نفس الكثرة، ولا التنزيه [عين][٢] التشبيه، فالقائل به لا يفهم ما يقول، وإن اختلف الوجه ـ كما هو ظاهر قولهم ـ جاءت المفاسد، وبطل الوجوب الذاتي.

قوله: «ولا يلوّث»... إلىٰ آخره، بل تقوم به الحدود، ويكون وجودات [القذورات][٣]، وهذا كلام ابن عربي في الفتوحات، وينسبون إليه تعالىٰ ما ينزّهون عنه أنفسهم، ولم يصيبوا الحق في مثالهم هنا بالشمس، فتدبّر، وفيما حصل كفاية، وإلّا فالبحث معه متسع.

وقال الكاشاني في الشرح: «وإنّما أجمل عليه السلام في الجواب، لغموض سر النزول، وعدم نيل فهم السائل إليه»[٤].

أقول: لم يجمل الإمام عليه السلام، بل أجابه بالحق البيّن بالبرهان ـ كما عرفت ـ ويتضمّن معنىٰ النزول، وصرّح به في غير حديث ـ سبق ويأتي ـ وليس معناه كما أشار إليه، وهو ما عرفته من الكلام السابق، وما قاله في معنىٰ ما يوهم التشبيه، كما سبق ويأتي نقل عبارته من كتبه.

وأستاذه[٥] قال بالإجمال والإحاطة الذاتية، بعد أن نقل كلاماً لأهل التفسير كالرازي والزمخشري، وما قاله القفّال وغيره في أمثال ذلك، لا يسع المقام نقله.

---

(١) في «أ»: «كغيرها»، وفي «ب»: «لغيره». (٢) في «ب»: «عن».

(٣) في «أ»: «المقدورات»، وفي «ب»: «القدورات».

(٤) «الوافي» المجلّد ١، ص ٤٠٤. (٥) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٣١٠ وما بعدها.

والحاصل: أنَّ نسبة النزول إليه ـ تعالىٰ ـ والقرب والبعد، والأولية والآخرية، ونحو ذلك، كما في: ﴿ الرَّحْمٰنُ علىٰ العَرْشِ استَوَىٰ ﴾[1] وأنّه لينزل في الثلث الأخير من الليل، وعشية عرفة، وأمثال ذلك، لا يصحّ نسبته إليه بحسب ذاته تعالىٰ، لتنزهه عن جميع ذلك، وهذه صفة فعل وملاحظة أغيار، والله منزّه عن ذلك، لا تختلف نسبتها لبعض دون آخر، ولا يخلو منها مكان ولا يحويها أو يحملها، فيجب رجوعها إلىٰ فعله تعالىٰ، وبه قامت ومنه اشتقّت، ووصف بها من جهة القيام الافتقاري والدلالة، لا بجهة الإحاطة بما لا يمكن في الممكن، وهو كون قربه بما به بَعُد في قربه، وكذا نزوله وعروجه، وأوليته وآخريته، لا بحسب الاجتماع، ولا بحسب التحديد والاعتبار، فيجتمع بالنسبة إليه الضدّان من جهة واحدة ومعنىً واحد، ويرتفعان.

وأنتَ حين ملاحظتك اتحاد النسبة، هي نسبة فعلية أيضاً، قائمة بالفعل، لا صفة ذاتية، إذ لا نسبة لها بغيرها بوجه أصلاً ولا إضافة، وكلّها صفات حدوث، [وضعت][2] للتعبير والدلالة عليه، ومردّها إلىٰ فعله، ومظهر أمره الحامل له بنزول الرحمة، وآثار اللطف، والقرب الكوني أو الإمكاني للممكن بالقيام بحسن الصفات، وظهور سر العبودية، وهو لم يخرج في هذه الحركة عن مكانه وإمكانه، ولا يقرب من الذات، وإنّما ظهر له الله وخاطبه بما ظهر له به، وبه نظر العبد إلىٰ ربه وعرفه وتعرّف له به، فتدبّر.

فبهذا يُعرف الوجه في التشّبيه بما لا ينافي التنزيه، ولمّا اشتبه عليهم الأمر جمعوا بين التشّبيه والتنزيه، وراموا به الفرار عن الحدّ والجسم والشبه، فوقعوا فيهما، وأين هو وصفات الخلق مطلقاً، بل مباين لها مباينة صفة، ولا يقوم بغيره تعالىٰ قيام صدور أو ركن أو عروض، أو ظهور، إلّا ظهور صفة، بما تجلّىٰ لها بها، فتدبّر.

في قوله تعالىٰ: ﴿مَا يَكُونُ من نَجوىٰ ثَلاثَةٍ إلّا هُوَ رابِعُهُم ﴾.

❑ الحديث رقم ﴿ ٥ ﴾

قوله: ﴿عن ابن أُذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قوله تعالىٰ: ﴿ مَا يَكُونُ

---

(١) «طه» الآية: ٥.

(٢) في «أ»: «وصفة»: وفي «ب»: «وصفت».

مِنْ نَّجْوىٰ ثَلاثَةٍ إِلّا هُوَ رَابِعُهُم وَلا خَمْسَةٍ إِلّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾[١] فقال: هو واحد واحديُّ الذات، بائن من خلقه، [وبذاك][٢] وصف نفسه، وهو بكل شيء محيط بالإشراف، والإحاطة والقدرة ﴿ لا يَعزبُ عَنهُ مِثقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰواتِ وَلا فِي الأَرضِ وَلا أَصغَرُ مِن ذٰلِكَ وَلا أَكبَر ﴾[٣] بالإحاطة والعلم، لا بالذات، لأنَّ الأماكن محدودة، [تحويها][٤] حدود أربعة، فإذا كان بالذات لزمها [الحواية][٥] ﴾.

أقول: في بعض النسخ ذكر لفظ الباب قبل هذه الآية والآية اللاحقة، والأمر سهل.

وهذه المعية التي لله بخلقه ممّا ضلّ فيها كثيرٌ في معناها، وستعرفه مع تحقيق الحق في بيان معناها، وروىٰ الصدوق في التوحيد[٦] هذا الحديث أيضاً.

قال محمد صادق ـ بعد العنوان ـ: «أهل النجوىٰ إذا كانوا ثلاثة كانوا أربعة بالاعتبار، فإن كلّاً* منهم وجود مقيّد بالتعيّن، والوجودات المقيّدة من حيث إنّها مقيّدة غير المطلق**، الذي هو صرف الوجود بالاعتبار، فالثلاثة أربعة، والأربعة خمسة، والخمسة ستة، وعلىٰ هذا القياس كلّ عدد يعتبر من حيث المقيّد ومن حيث المطلق، فيزيد العدد».

أقول: مفرّع قوله هذا علىٰ التناسب الذاتي بين العلّة والمعلول كما قال، ومنه أنَّ الوجود واحد هو وجوده، وما سواه اعتباري عدمي، وجعل وجود المقيّد وجود المطلق والتقيّد بالاعتبار، والله مغاير لخلقه وخلوٌّ منهم، ذاتاً وصفة، [محقق][٧] وبكلّ وجه، ولكن مباينة صفة لا مباينة عزلة، فليس هو والأشياء باتحاد ولا حلول، ولا أنّه حقيقة لهم ولا غير

---

(١) «المجادلة» الآية: ٧.
(٢) في النسختين: «وبذلك».
(٣) «سبأ» الآية: ٣.
(٤) في النسختين: «تحدها».
(٥) في النسختين: «الحاوية».
(٦) «التوحيد» ص ١٣١، ح ١٣.

(*) «أي كل واحد من الثلاثة مثلاً له تعيّن واحد، والتعيّنات الثلاثة مع الوجود المطلق ـ الذي هو عبارة عن الله، في زعمهم ـ تكون أربعة، وهكذا. ب» [حاشية «أ»].

(**) «أي الغيرية اعتبارية، وفي الحقيقة ليس إلّا الوجود المطلق الذي هو الله تعالىٰ، وهذا معنىٰ قول الصوفي: ليس في عرصة الوجود إلّا الله، ومخلوقاته شؤوناته وتطوّراته في مراتبه، وهذا معنىٰ وحدة الوجود. ب» [حاشية «أ»].

(٧) في «أ»: «تحقق».

ذلك، فدفع كثيراً من الأقوال الباطلة، وبيّن معنىٰ المعية [بقوله][١]: ﴿ رابعهم ﴾ فهو معهم إحاطة قيومية، فعلية ظهورية، لا بذاته، ولذا قال: رابع.

وإطلاق الرابع عليه مع الثلاثة باعتبار الظهور، وهو عائد للحادث، فإنَّ الصفة الظاهرة لنا حادثة لنا، وهي لله بصفة الدلالة عليه تعالىٰ المجهولة مطلقاً، ولكن بجهة الدلالة المعلومة ظهوراً علىٰ المجهول ذاتاً، فلا مباينة ولا اتحاد وممازجة، حتىٰ يقال: الفرق بالاعتبار، وليس وجود المقيّد وجود المطلق، والأُمور اللاحقة أُمور اعتبارية، فهو سفه وضلال بيّن.

ولا يخفىٰ ردّ الآية والحديث لهذا التأويل، ولو لاحظ الاعتبار المطابق [لكان][٢] الواحد ثلاثة، لكن بغير ما يعتبره، وهو في الامكان.

وقال في شرح الحديث: «لفظ (هو) في قوله عليه السلام: (**هو واحد واحدي الذات**) إشارة إلىٰ الذات الصرفة، التي لم يعتبر معها اسم ولا رسم أصلاً، فالتعبير عن الذات في الأكثر يكون بلفظ (هو).

والأحد هو الذات مع صفة واحدة، وهي العلم بذاته، والواحد هو الذات مع جميع الصفات، والصفات هي التعينّات، والتعيّنات ـ من حيث إنها مراتب تشكيكية ـ الوجود، وحاصلة من ذات الوجود، لا بأمر خارج عن ذاته، فهي عين الوجود حقيقة، وغير الوجود مفهوماً.

فعلىٰ هذا: الذات الصرفة والأحد والواحد كلّها أمر واحد ﴿ **وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ** ﴾[٣] وعلىٰ اعتبار أنَّ التعيّنات مغايرة للوجود هي عارضة للوجود، خارجة عن حقيقة الوجود، فهي شرط للوجود في الواحدية [والأحدية أيضاً][٤]، وشرط الشيء خارج عنه، إلّا أنّها شطريات لماهيات المخلوقات، فإن كلّ مخلوق مركّب من الوجود ومن التعيّن، وإذا اعتبر أنّها شرائط خارجة عن حقيقة الوجود، فالوجود إله*، وإذا اعتبر أنّها شطريات للوجود، فالوجود مخلوقات، باعتبار مخلوقية أحد جزئية، وهو التعيّن، وبهذا يفرّق بين الخالق والمخلوق».

---

(١) في النسختين: «بقولهم».

(٢) في النسختين: «لكن».

(٣) «القمر» الآية: ٥٠.

(٤) ليست في « ب ».

(*) «خالق». [حاشية « أ »].

أقول: الواحد ـ بحسب أصل الوضع ـ يدلُّ علىٰ أوّل صادر، وهو فعل الذات وأمره، والأحد علىٰ الذات الصرفة، وأُطلق علىٰ الذات هنا لقرينة قوله: (واحدي الذات) ... إلىٰ آخره.

وليس الأحد هو الذات مع صفة، فإنّه ـ حينئذٍ ـ باعتبار الظهور بالصفة، فهو مقام الواحد، وليس مع الذات أزلاً غيرها بوجه.

وقوله: «إنَّ الواحد هو الذات مع جميع الصفات، والأحد هو الذات مع صفة العلم» غلط ظاهر.

بل يعبّر عن الذات الساذج في اللفظ بعبارات منها (الأحد)، و(هو) و(الواحد) عنها بحسب الظهور، وهي الوحدة المفعولية، ولهذا قال الله: ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ ﴾[١] فوصف بها الأمر، وهو عالم المشيئة والإحداث كما روي.

قوله: «من حيث» ... إلىٰ آخره، ليس عينه حقيقة وغيره اعتباراً، بل التعيّنات وجودات إمكانية مخلوقة بمشيئة الله، وليست هي عين وجود الله كما زعم، وإنّما المغايرة اعتباراً من حيث مفهوم الإمكان، فحقيقة الوجود واحدة، والفرق بين مفهوم الوجوب والإمكان ومراتبه ـ وهي التعيّنات ـ بالمفهوم.

قوله: «فعلىٰ هذا» بطلانه ظاهر، وليس كلّها حقيقة واحدة.

قوله: «وعلىٰ اعتبار» ... إلىٰ آخره عنىٰ بالمغايرة بحسب المفهوم الاعتباري الطارئ علىٰ الوجود بظهوره في الاعتبار المفهومي، وعرفتَ تنزيه الله عنه، ولا عارض له ولا شرط له، فانظر إلىٰ جريان أحكام الإمكان والممكنات علىٰ الواجب تعالىٰ وتقدّس.

ومن حاصل قوله الباطل أنَّ المخلوقية لأحد الجزئين، وهي [التعيّن][٢] الاعتباري، والممكن مركّب منه ومن الواجب، فهو الله بغير هذا التعيّن المفهومي، فهذا قول أهل التصوّف: «أنا الله من غير أنا»[٣]، والخالق ـ حينئذٍ ـ والمخلوق حقيقتهما واحدة، والفرق بالاعتبار، ولهذا قال: «وبهذا يفرق» ... إلىٰ آخره.

والحاصل: أنَّ جميع أقواله ضلال.

قال: «وقوله عليه السلام: (بائن من خلقه) إشارة إلىٰ اعتبار أنَّ التعيّنات شرط للوجود الواجب، ولمّا كان الفرق بين الخالق وغيره اعتبارياً، فكما يمكن اعتبار المباينة بينهما، كذلك يمكن

---

(١) «القمر» الآية: ٥٠. (٢) ليست في «ب».

(٣) انظر: «جوامع الكلم» طبعة حجرية، ص٦٩، الرسالة الرشتية.

اعتبار الاتحاد، بدليل التناسب والارتباط، فاعتبار أحدهما دون الآخر يحتاج إلىٰ بيان مرجِّح».

أقول: أستغفر الله من كتابتي هذا اللفظ، ولقد كشف هذا اللفظ عن حقيقة مراده ممّا سبق، بما يوضح بطلانه بما قلناه وزيادة، فلا اتحاد ولا مناسبة*، ولا مباينة عزلة، بل مباينة صفة، كما سبق ويأتي.

قال: «وقوله: (وبذلك وصف نفسه) إشارة إلىٰ بيان الترجيح في اختيار هذا الشقّ، يعني أنّه اعتبر المباينة ولم يعتبر الاتّحاد، لأجل أنّه تعالىٰ اعتبر هكذا، ووجه اعتباره تعالىٰ المباينة دون الاتحاد ما مرَّ، من أنَّ العباد لما كانوا جسمانيين، وإذا سمعوا الاتحاد الذي هو طرف التشبيه اعتبروا هذا وتركوا طرف التنزيه».

أقول: وصف نفسه ـ كما بيّنه خلفاؤه وفي كتابه ـ بمباينة الصفة من دون مباينة عزل أو اتحاد حقيقة، ونفوا المناسبة** والمشاركة بكلّ وجه، لا كما زخرفتَ من الضلال، وأثبتَّ التشبيه أقبح ممّا تثبته المشبّهة والجهّال.

قال: «ولمّا كانت المخلوقات كثيرة اعتبروا آلهة كثيرة، وهذه مفسدة عظيمة، وإذا سمعوا التنزيه وخافوا من التشبيه أخذوا التنزيه، فحينئذ لا مفسدة عليهم، إلّا بأن تكون معرفتهم ناقصة، ونقصان المعرفة في الفساد ليست كالقول بكثرة الآلهة».

أقول: فإذن القول بالتشبيه للخواصّ، وإن كان علىٰ معنىً خاص، وإذا كان الاتّحاد حقاً علىٰ افترائه، وإن كانت المباينة راجحة صحَّ التشبيه، فكيف يذادون عنه حتىٰ تكون معرفتهم ناقصة، وتمامها بالاتّحاد، مع أنَّ المباينة توجب التشبيه الإمكاني، حتىٰ علىٰ تفسيره لها بالاختلاف في المفهوم دون الحقيقة؛ ولهذا جعلوا الوجوب والإمكان من المفاهيم الاعتبارية.

ويلزمه القول بصحة تعدّد الآلهة، فقد أقرَّ عبدةَ الأوثان والوثنية وأمثالهم علىٰ مذاهبهم.

وقصارىٰ قوله أنَّ فيها مفاسد بوجه، من حيث التقيّد بمفهوم التعيّن، سبحانه وتعالىٰ عمّا يقولون علوّاً كبيراً.

قال: «ولهذا الأنبياء والأوصياء صلوات الله عليهم يصرّحون بطرق التنزيه، ويخوّفون العوام من التشبيه».

(*) «ولا ارتباط». [حاشية «أ»].

(**) «والارتباط». [حاشية «أ»].

أقول: يخوّفون ويحذّرون عن التشبيه والتعطيل جميعاً.

قال: «وأمّا الخواصّ فهم جامعون بين التنزيه والتشبيه؛ لسعة وعائهم، وذكاء إدراكاتهم».

أقول: لا شكّ في فساد عقيدة هذا المتكلّم بهذا الكلام، فقد جعل الخواص ـ ويعني أهل التصوّف ـ أفضل وأوسع دائرةً وذكاءً من الأنبياء والأوصياء، وكفىٰ في ضلاله.

قال: «ثمّ بعد ذكر المباينة، قال: (**وهو بكلّ شيءٍ محيط**) لئلا يلزم خلوّه تعالىٰ عن الخلق مطلقاً، بل هو محيط بها ومشرف عليها بالقدرة الكاملة، التي هي عين ذاته تعالىٰ».

أقول: ما سبق منه عليه السلام لا يدل علىٰ المباينة كما أراد، وهذا منه لا يدلّ علىٰ المداخلة كما زعم، بل بالاستعلاء والإشراف والقدرة الفعلية القائمة بمشيئته [الفاعلية][1]، وبالله صدوراً في مقامها، بما تجلىٰ لها* بها لا بذاته.

هكذا توحيد الله، لا كما زعمه الضال تبعاً لأهل التصوّف، والقدرة الذاتية عين الذات بصريح قوله، والذات منزّه عن ذلك، فكذا قدرته، لكنّه لم ينزّه الله عن ذلك، بل جعله التوحيد الكامل للخواصّ.

قال: «وليس في سماوات العلويات ولا في أرض السفليات شيء، لا أصغر من ذلك ولا أكبر، إلّا أنّه محيط بظاهرها وبباطنها، وهو الظاهر والباطن بإحاطته العلمية الحضورية، وقد علمت أنّ علم الله التفصيلي هو الوجودات المقيّدة في المخلوقات، فأحاط تعالىٰ بها لوجوداتها، التي هي العلم التفصيلي لله تعالىٰ، الذي هو عين وجوده تعالىٰ».

أقول: صريحه وحدة الوجود، بل الموجودات والمخلوقات حدود وتعيّنات في ذاته تعالىٰ، إذ كما قال: وجوداتها التفصيّليّة علمه، وهو عين وجوده، فوجودها التفصيلي عين وجوده، ولم تقدر المشبّهة أن تقول بهذا التشبيه، نعوذ بالله ونستغفره من رسمه بالقلم، فهو محيط بما في السماوات والأرض، وبذرّات الوجود، لكن ليس كما قال وحرَّف به الآي، بل كما عرفت وسيأتي.

قال: «فإنّ المخلوقات مقيّدات وليست بمطلقة، فما أحاط بها بذاته الصرفة، بل أحاط بها بذواتها؛ لأن الأماكن ـ التي هي المخلوقات ـ مقيّدة، وليست بمطلقة، ولم يحط بها إلّا بوجوداتها المقيّدة، فإذا أحاط بها بوجوده المطلق، ففي الإحاطة تصير مقيّدة، ولا يبقىٰ

---

[1] في «أ»: «بالفاعلية».

(*) «وتجليها، أي في رتبة الإمكان لا في الأزل». «ب» [حاشية «أ»].

بالإطلاق في الإحاطة، وأمّا في حدّ ذاته فهو علىٰ إطلاقه».

أقول: عرفت بطلانه، فلا حاجة إلىٰ الإعادة.

قال: «فذاته مطلقة ومقيدة، والمقيّد عين المطلق؛ لأنه مراتب المطلق، والمراتب بذات المطلق ـ كما قال عليه السلام ـ تحويها الحدود».

أقول: تعالىٰ الله وتنزّه عمّا وصفه وحدّه، وجعله مختلف الأحوال والتطوّرات بذاته، فنزوله بذاته، وكذا عروجه، فهو ممكن، وله حركة وانتقال، وهذا منه أيضاً فيه مناقضة بوجه، وقوله هذا وما سبق يدل علىٰ القول بوحدة الموجود أيضاً، والقول بها أشد كفراً من القول بوحدة الوجود، وكلّه كفر، نعوذ بالله منه.

وقال الملّا الشيرازي في الشرح: «قوله: (**هي قولنا**) أي دال علىٰ قولنا بأنّ فاعل الأشياء هو الطبيعة الجسمانية، لأنّ الطبيعة أو الطباع إله الطباعية، والرجل كأنّه كان منهم، وجعل الآية علىٰ قوله، وبها احتجّ علىٰ هشام، فغلب عليه وأسكته لقوله: فلم أدر بما أُجيبه، فحججت، أي صرت محجوجاً مغلوباً»[١].

أقول: سيأتي الكلام في عقيدة الديصاني وتغيّره، من غير حاجة إلىٰ قوله: «كأنّه كان منهم»، وليس لفظة [:«فحججتُ» كما قال، بل بمعنىٰ: قصدتُ وسافرتُ للحج، فإنّه بالكوفة والصادق بالمدينة، فسافر للحجّ وسأله وأجابه.

قال: «واعلم أن الظرف لا يتعلق][٢] بالاسم الجامد العَلَمي، ولهذا استدل بقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمٰوٰاتِ﴾[٣] علىٰ أن اسم (الله) مشتق غير جامد، وحينئذٍ كان المتعلق بالسماء أو الأرض المعنىٰ النسبي الاضافي، كالمعبودية ونحوها، فيكون معنىٰ الآية: وهو الذي في السماء معبود وفي الأرض معبود، أوما يجري مجراه، لكنه عليه السلام ألزمه بما هو أوضح وأقرب إلىٰ فهمه، وباقي ألفاظ الحديث واضح»[٤].

أقول: اسمه مشتق لأدلّة كثيرة ـ لا لهذا ـ وسبقت، وإلّا فقد يتعلّق بالجامد للمشابهة،

---

(١) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٣٣٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) من «ب» وفي «أ»: «الله».

(٣) «الأنعام» الآية: ٣. لكن الآية الواردة في ح ١٠ من هذا الباب هي قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ﴾.. «الزخرف» الآية: ٨٤.

(٤) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٣٣٠.

والمتعلّق بها [المعبودية][1] إذ معبود إمكاناً أو كوناً، وكذا الألوهية، وهو ظاهر الألوهية، إذ لا مألوه مطلقاً بكلّ وجه، وهو وإن كان تلميذه السابق موافق له في المعنىٰ وبالعكس، لكنه أقل قبحاً في التعبير، في كثير من ألفاظه، لا في جميعها.

وقال **المجلسي في البحار**، بعد نقل الحديث من التوحيد: «﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجوَىٰ ثَلاثةٍ ﴾[2] أي ما يقع من تناجي ثلاثة، ويجوز أن يقدّر مضاف، أو يؤول ﴿ نجوىٰ ﴾ بمتناجين، ويجعل ﴿ ثلاثة ﴾ صفة لها.

﴿ إلّا هُوَ رابعُهُم ﴾ أي إلّا الله يجعلهم أربعة، من حيث إنّه يشاركهم في الاطلاع عليها.

﴿ وَلا خَمسَةٍ ﴾ أي ولا نجوىٰ خمسة، وتخصيص العددين إمّا لخصوص الواقعة، أو لأنَّ الله وتر يحبُّ الوتر، والثلاثة أوّل الأوتار، أو لأن التشاور لابدَّ له من اثنين يكونان كالمتنازعين، وثالث يتوسط بينهما»[3].

أقول: في بحثه اللغوي نظر، ولا يجتمع الله مع خلقه بوجه، حتىٰ في الإطلاق، لإيجابه المشاركة بوجه في مرتبة، ولو بحسب المفهوم، وهو محال عليه تعالىٰ.

قوله: «إمّا لخصوص الواقعة» يتم، لكنّه وجه ظاهري، لابد له من غيره.

قوله: «أو لأنَّ الله وتر» ... إلىٰ آخره، يحتاج إلىٰ بيان علّة ذلك، والمحبة مقام خلق.

قوله: «والثلاثة أول» ... إلىٰ آخره، بل الواحد وتر، وهو من العدد، ومن أخرجه من العدد، إن سلم، فمراده بحسب اللفظ وبما يرجع إلىٰ تعريفه، وإن قيل بمقابلته للأحدية، فغلط ساقط، لا عبرة به.

وفي كلام الرضا عليه السلام لعمران الصابي: (**ولم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه دون غيره، للذي أراد من الدلالة علىٰ نفسه وإثبات وجوده**)[4] فكلّ ممكن زوج تركيبي، فإنّه لابدّ لكلّ حادث ـ ومنه الواحد، حتىٰ إذا اعتبرته مفهوماً بلا مصداق ـ من جهةٍ إلىٰ ربّه، وأُخرىٰ إلىٰ نفسه، ومن الاثنين تحصل أربعة، ومنها ستة عشر إلىٰ ما لا نهاية، وأصلها الثلاثة.

فكلّ واحد ثلاثة، حتىٰ الوحدة العددية والجهتان السابقتان والحقيقة الجامعة، أو هي نظره لمن دونه، لكن لغلبة حكم ظهور الوحدة عليه كان واحداً، وكانت وحدته عددية، هذا بنظره بنفسه، وإذا لحظته بحسب النسبة الارتباطية والاجتماع، كانت أربعة، والثلاثة

---

(١) في النسختين: «العبودية».

(٢) «المجادلة» الآية: ٧.

(٣) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٣٢٢.

(٤) «التوحيد» ص ٤٣٩، ح ١.

هي الأصل للواحد، وهي أول الأزواج، فلهذا ذكر الثلاثة أولاً لبيان الأصل للواحد، وأنَّ وحدته عددية أصلها الثلاثة.

وعن فيثاغورس الحكيم[١]: أنَّ أول الأعداد ثلاثة، لا اثنان؛ لأنها زوج، والفرد أشرف من الزوج، ولا يكون المبدأ زوجاً، لبطلان الطفرة، فوجب أن يكون الثلاثة. ولم يجعلوا الواحد من العدد، وعرفت الوجه الحكمي، والواحد داخل في أحكام الممكنات، فهو ثلاثة، وإن غلبت عليها جهة الظهور فكان واحداً، وليس في الإمكان واحد لا ثاني له، ولا تكثّر فيه بوجه أبداً في عالم الإمكان.

وقول الحكماء: الأشياء تنقسم إلىٰ مركّبة وبسائط، فالمراد بها بسائط إضافية، بحسب المركّبات، لا مطلقاً.

وقولهم: العقل مجرّد، فتجرّده باعتبار الصور والمثال والخيال والمواد، وجميع البسائط والمجرّدات إضافية.

قوله: «أو لأنَّ التشاور»... إلىٰ آخره، ضعفه ظاهر، وليس المقام مقام مشاورة، مع أنَّ النجوىٰ لا تقتضي ثلاثة، وكذا التشاور، بل لا يكون إلّا بين اثنين أكثرياً.

قال: «ثمّ اعلم أنّه لمّا كان القدّام والخلف واليمين والشمال غير متميّزة إلّا بالاعتبار، عدَّ الجميع حدّين، والفوق والتحت حدّين، فصارت أربعة، والمعنىٰ: أنّه ليست إحاطته سبحانه بالذات، لأنَّ الأماكن محدودة، فإذا كانت إحاطته بالذات، بأن كانت بالدخول في الأمكنة، لزم كونه محاطاً بالمكان كالمتمكن، وإن كانت بالانطباق علىٰ المكان، لزم كونه محيطاً بالمتمكن كالمكان»[٢].

أقول: الأشياء لها حدود كثيرة، لكن تختلف عدداً باختلاف الاعتبار، فباعتبار: اثنان وبآخر: ثلاثة أو أربعة ـ وسبقت ـ أو خمسة أو ستة، وهي الأكوان الستة[٣]، إلىٰ غير ذلك، ولك اعتبارها بالجهات الأربع: اليمين والشمال والخلف والقدّام، بحسب ملاحظة الأمور الخارجة.

وروىٰ المصنف في حديث الجاثليق الذي سأل أمير المؤمنين عليه السلام، إلىٰ أن قال: فأخبرني عن الله، أين هو؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: (**هو هاهنا وهاهنا، وفوق وتحت،**

---

(١) انظر: «الملل والنحل» ج ٢، ص ٣٩١.
(٢) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٣٢٢.
(٣) انظر: «الهداية الكبرىٰ» ص ٤٣٥.

ومحيط بنا ومعنا، وهو قوله تعالىٰ: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَّجْوىٰ ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾[١])[٢].

وفي التوحيد؛ بسنده عن يعقوب بن جعفر الجعفري، عن أبي إبراهيم موسىٰ بن جعفر عليه السلام، أنّه قال: (إنَّ الله تبارك وتعالىٰ كان لم يزل بلا زمان ولا مكان، وهو الآن كما كان، لا يخلو منه مكان ولا يشغَلُ به مكان، ولا يحلّ في مكان، ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوىٰ ثَـلاثَةٍ إِلَّا هُـوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدْنَىٰ مِن ذَلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾ ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور، لا إله إلّا هو الكبير المتعال)[٣].

بيـان: سبق معناه فراجعه، ومضمونه ظاهر بالبرهان الحِكمي البديهي؛ لأنّه إذا كان تعالىٰ لم يزل ولا زمان معه ولا مكان، وهو الآن علىٰ ما كان، وإلّا [حدث له][٤] التغيير والتحويل، وهو أمارة الإمكان، فتبطل المقدمة الأُولىٰ، وهي بديهية، إذ لا شريك معه بوجه، ولا اعتبار لغيره في ذاته أو معه بوجه أصلاً، كما سبق مكرراً وسيأتي، فيجب من ذلك تنزّهه عن المكان والزمان، والتنقّل والمعية الذاتية، وسائر صفات الإمكان، وإلّا تغيّر عمّا كان عليه أزلاً، وانقلب الواجب ممكناً.

وهذا يوجب أن لا يخلو منه مكان، بل كلّ ممكن؛ لأنّه خلقه وأثره، فلابدّ وأن يدلّ عليه، وإلّا لم يكن كذلك، فهو محيط بها بالظهور والدلالة والافتقار منها، فالمعيّة معيّة ظهورية فعلية، لا إحاطة شهودية ذاتية، وإلّا عادت تلك المحاذير الساقطة، وقامت به حدود الإمكان، ولو في الظهور، وهو منزّه عنها بكلّ وجه، عقلاً ونقلاً، فالحادث لا يسع القديم ولا بالعكس.

ولو كان ظهوراً ذاتياً في الأشياء، فهو كلّ الأشياء، كان بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه، ولم يكن أيضاً مع كلّ شيء، إذ ما لم يكن معه ظهوراً ودلالة ليس بخلق له، فيكون حجاباً له غير خلقه، وليس الحجاب إلّا خلقه، ولا خالق غيره، فهو مع كلّ [الخلق][٥]

---

(١) «المجادلة» الآية: ٧.

(٢) «الكافي» ج١، ص١٣٠، باب العرش والكرسي ح١، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «التوحيد» ص١٧٨، ح١٢. (٤) في النسختين: «حيث لم».

(٥) في «ب»: «مخلق».

بالخالقية والقدرة الفعلية ـ كما سبق ـ ولا يكون مع بعض دون آخر.

ومن وجوب كون خلقه الحجاب أن لا يكون له حجاب، بل الحجاب بما به الظهور، والذات منزّهة عن [الصفتين][1]، فتدبّر.

وقال **محمد باقر** في البحار، في شرح الحديث: «قوله: (**غير خلقه**) أي ليس الحجاب بينه وبين خلقه إلّا عجز المخلوق عن الإحاطة به»[2].

أقول: بل دلالته علىٰ أنَّ الحجاب نفس الخلق، لأنّه لم يظهر إلّا ظهور دلالة، وهي لا تفيد الاكتناه، فالحجاب بما به الظهور، فإذن لا حجاب له.

قال: «وقوله: (**محجوب**) إمّا نعت لـ(**حجاب**)، أو خبر مبتدأ محذوف.

فعلىٰ الأول فهو إمّا بمعنىٰ حاجب، إذ كثيراً ما يجيء صيغة المفعول بمعنىٰ الفاعل، كما قيل في قوله تعالىٰ: ﴿ **حِجاباً مَسْتُوراً** ﴾[3] أو بمعناه، ويكون المراد أنّه ليس له تعالىٰ حجاب مستور، بل حجابه ظاهر، وهو تجرّده وتقدسه وعلوّه عن أن يصل إليه عقل أو وهم»[4].

أقول: يتم بكونه هو الخلق، فإنّه ليس بمستور؛ لأنَّ الحجاب بالظهور، وإن كان هو تعالىٰ ممتنعاً عن الإحاطة والاكتناه.

قال: «ويحتمل علىٰ هذا أن يكون المراد بالحجاب الحجّة الذي أقامه بينه وبين خلقه، فهو ظاهر غير مخفي»[5].

أقول: تسميتهم عليهم السلام الحجب والحجاب الأعظم وارد في الزيارات والأدعية، وهم الأصل، ظهر لهم بهم ولغيرهم بهم، فهو مقطوع به عقلاً ونقلاً، لا محتمل.

قال: «ويحتمل أيضاً أن يكون المراد به أنّه لم يحتجب بحجاب مخفي، فكيف الظاهر؟»[6].

أقول: فيه ما لا يخفىٰ.

قال: «وأمّا علىٰ الثاني فالظرف متعلّق بقوله: (**محجوب**) أي هو محجوب بغير حجاب. وهاهنا احتمال ثالث، وهو أن يكون (**محجوب**) مضاف إليه بتقدير اللام، وإجراء الاحتمالات في الفقرة الثانية ظاهر، وهي إمّا تأكيد للأُولىٰ، أو الأُولىٰ إشارة إلىٰ الاحتجاب

---

(١) في «ب»: «الضعفين».
(٢) «بحار الأنوار» ج٣، ص٣٢٨.
(٣) «الاسراء» الآية: ٤٥.
(٤) «بحار الأنوار» ج٣، ص٣٢٨.
(٥) «بحار الأنوار» ج٣، ص٣٢٨.
(٦) «بحار الأنوار» ج٣، ص٣٢٨.

عن الحواسّ، والثانية إلىٰ الاستتار عن العقول والأفهام»[١] انتهىٰ.

أقول: ثمّ اعلم أنَّ الظاهر من كلام أهل التصوف، وتبعهم بعض منا، مثل الملّا والكاشاني ومحمد صادق وأشباههم، علىٰ تفسير المعية ـ في قوله تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾[٢] والمعية في قوله تعالىٰ: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ﴾[٣] الآية، وفي قوله: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾[٤] وأمثالها من الآي، وكلامهم ﷺ ـ بالمعية الذاتية، فوقعوا في تيه الضلال، وفرّعوا عليها قواعد مجتثّة أفسدوا بها العقائد لمن تبعهم، لما توهّموا من وجوب المناسبة بين العلّة والمعلول، فالمباين لا يصدر من المباين الآخر، ولم يعلموا أنّ المناسبة بين المفعول وصفة الفاعل الدالّة، وهي المشيئة الأمرية، لا الذات بأحديتها، ففعلها [بأثرها][٥].

وتوهّموا أيضاً من شبهة أثبتت لهم التوحيد الوجودي، فجعلوه كلّ الوجود، وأنّ الأشياء كلّها ثابتة له في مرتبته علىٰ وجه أعلىٰ، وما سواه أعدام اعتبارية، فقالوا بوحدة الوجود، وبعض: الموجود، فلزمهم القول بأنَّ المعية معية ذاتية، ومفاسده لا تعد.

وكيف يظهر بذاته للأشياء أو إلىٰ أفضلها؟ والممكن لا يسع القديم، وإنّما يسع من علمه الإمكاني بما شاء، فكيف الذاتي؟ ولأنّه لا تختلف عليه الأحوال، ولا تقوم به حدود الإمكان، والظهور الذاتي يوجب ذلك. ولو كان بذاته فاعلاً كان فاعلاً دائماً، وهو يفعل ولا يفعل، فدلَّ علىٰ تنزيه الذات عنهما، وأنّها صفة فعل. واعتبر في نفسك، ففيك آية ذلك، ولما سبق منا بطلانه مكرراً في مواضع، وسيأتي أيضاً، فلنختصر هنا.

وما سمعت في الرواية من الإشراف والإحاطة بعلمه وعظمته، فأمّا [الإحاطة][٦] الفعلية والعلم الانطباقي إذ معلوم، وإن أُريد به الذاتي، فالمراد به إحاطة الذات بها في مراتب أكوانها، من غير نزول للذات، أو صعود لها نحو ذواتها، فتدبّر.

قال الملّا الشيرازي في كتبه، ولننقل لك مختصر ما قاله في أسرار الآيات التي أوّلها علىٰ مذاق أهل التصوّف ـ لعنهم الله وأخزاهم ـ قال في قاعدة توحيده تعالىٰ في حقيقة

---

(١) «بحار الأنوار» ج٣، ص٣٢٨.
(٢) «الحديد» الآية: ٤.
(٣) «المجادلة» الآية: ٧.
(٤) «ق» الآية: ١٦.
(٥) في النسختين: «بأسرها».
(٦) ليست في «ب».

الوجود، قال: «﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1] وقال تعالىٰ: ﴿اللهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[2] والنور والوجود حقيقة واحدة، والفرق اعتباري، فمعنىٰ ﴿نُور السَّمٰواتِ وَالأرض﴾ وجودهما.

وقال: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾[3] وقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾[4] ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِن حَبْلِ الوَرِيدِ﴾[5].

برهانه: أن الباري جلّ ذكره بسيط الذات أحديّ الوجود، واجب من جميع الجهات، فلو فرض في ذاته فقدُ أمر وجودي أو إمكان أمر ثبوتي، لم يكن واجباً من جميع الجهات، بل فيه جهتان وحيثيتان، فيلزم التركيب ولو عقلاً، وهو ممتنع، فجميع الوجودات ثابتة له علىٰ وجه أعلىٰ، والسلوب ترجع لسلب الإمكان»[6].

أقول: فانظر في كفر هذا القول الظاهر، وفرض جهة، وجهة فرع إمكان أن يكون للوجود الإمكاني اعتبار في ذاته، وليس له إلّا الامتناع، بمعنىٰ عدم وجوده إلّا في مرتبته، ولا يتجاوزها، فلا يلزم ثبوت كلّ وجود لذاته حتىٰ يكون هو كلّ الوجود، مع أنّ ملاحظة كونه كلّ الوجود غير ملاحظة غيرها، فيلزم التركيب، مع أنّ كونه كلّ الوجود يوجب الكثرة ولو بوجه، وقد نفاه.

وكون الوحدة عين الكثرة وبالعكس بجهة واحدة، كلام لا يعقل ولا يعقله المتكلم به.

ثمّ قال في أواخر القاعدة: «فيشاهد أنّه مع كونه واحداً غير قابل للكثرة، انبسط علىٰ هياكلّ الموجودات، ووسع جميع ما في الأرض والسماوات، ولا يخلو منه شيء، ولا ذرّة من ذرّات الكائنات، وهو مع كونه مقوّماً لكلّ وجود مستغن عن كل موجود، ولا يلحقه من معيته لسائر الأشياء نقص ولا شين، كالنور الحسّي الواقع من الشمس علىٰ الروازن والثقب والنجاسات وسائر القاذورات، من غير تكثّر ذاته وتلوّث بشيء منها، وبغير ممازجة، فإذا كان هذا حال النور الحسّي، فما ظنّك بحال نور الأنوار العقلية في انبساطه علىٰ الأشياء،

---

(١) «القصص» الآية: ٨٨.
(٢) «النور» الآية: ٣٥.
(٣) «المجادلة» الآية: ٧.
(٤) «الحديد» الآية: ٤.
(٥) «ق» الآية: ١٦.
(٦) «أسرار الآيات» ص٣٥، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

وعدم مخالطته بها؟»[١].

[ثم ساق][٢] تنبيهاً، مختصره أنّ وجوده تعالىٰ وجود كلّ شيء. وأثبتَ فيه أنَّ خلقه وظهوره بالذات[٣]، ولنعرض عن نقله، فما فيه معلوم ممّا سبق، فهل سمعت متديّناً يقول بهذا في الله، إلّا أن يكون ضالاً، تاركاً لطريق الهدىٰ، ويمثّل لربّه بما لا يقبله لنفسه، وهذا تمثيل ابن عربي ـ أُستاذه ـ في الفتوحات لربّه.

فالشمس وأشعتها تصلح مثالاً، لكن ليس علىٰ ما بيّن، بل فليس لها إشراق بذاتها، بل بفعلها، والأشعّة قائمة بفعلها، ومن انعكاس أضوائها يقع علىٰ ما ذكره، ويحصل تغيير له وتكييف، لكنّه في أسفل الأشعة، التي هي بمنزلة المعلولات، وجهة الاستنارة لغيرها، وترجع لفعلها بالجهة السفلىٰ، بوسط أو أكثر، ولو قيل في ابن عربي والقذورات في ربّه، لأنكره وقبّحه علىٰ القائل، فما أقبحه من مذهب.

وما في كلام الملّا من المفاسد كثيرة، لا يسع المقام ذكرها، وفيما ذكرناه هنا وقبل كفاية، ولا يحيط بها إلّا الله تعالىٰ.

في قوله: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَىٰ العَرشِ اسْتَوَىٰ﴾

❑ الحديث رقم ﴿٦﴾

قوله: «عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سُئل عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ الرَّحْمٰنُ علىٰ العَرشِ استَوىٰ ﴾[٤] فقال: استوىٰ علىٰ كلّ شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء».

❑ الحديث رقم ﴿٧﴾

قوله: «عن محمّد بن مارد أن أبا عبد الله عليه السلام، سُئل عن قول الله عزَّ وجلَّ:

---

(١) «أسرار الآيات» ص٣٦، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) من « ب »، وفيها: «ساقه» بدل «ساق». (٣) انظر: «أسرار الآيات» ص٣٧.

(٤) «طه» الآية: ٥.

﴿ الرَّحْمٰنُ علىٰ العَرشِ استَوىٰ ﴾ فقال: استوىٰ من كلّ شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء﴾[١].

❑ الحديث رقم ﴿ ٨ ﴾

قوله: ﴿عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله تعالىٰ: ﴿ الرَّحْمٰنُ علىٰ العَرشِ استَوىٰ ﴾ فقال: استوىٰ في كلّ شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء، لم يبعد منه بعيد، ولم يقرب منه قريب، استوىٰ في كلّ شيء﴾.

أقول: روىٰ الصدوق رحمه الله في التوحيد[٢] هذه الأحاديث بغير فرق متناً.

وفي التوحيد: في حديث طويل في صفات العرش والكرسي: (فقوله: ﴿ رَبَّ العَرشِ العَظِيمِ ﴾ يقول: الملك العظيم، وقوله: ﴿ الرَّحْمٰنُ علىٰ العَرشِ استَوىٰ ﴾ يقول: علىٰ المُلك احتوىٰ)[٣].

وفي الاحتجاج، في سؤالات الزنديق للصادق عليه السلام، قال: فقوله: ﴿ الرَّحْمٰنُ علىٰ العَرشِ استَوىٰ ﴾ قال أبو عبد الله عليه السلام: (بذلك وصف نفسه، وكذلك هو مستول علىٰ العرش بائن من خلقه، من غير أن يكون العرش حاملاً له، ولا أنّ العرش حاوٍ له، ولا أنَّ العرش محل له، لكنّا نقول: هو حامل للعرش وممسك للعرش، ونقول في ذلك ما قال: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَالأرضَ ﴾[٤] فثبّتنا من العرش والكرسي ما ثبّته، ونفينا أن يكون العرش والكرسي حاوياً له، وأن يكون عزَّ وجلَّ محتاجاً إلىٰ مكان، أو إلىٰ شيء ممّا خلق، بل خلقه محتاجون إليه).

قال السائل: فما الفرق بين أن ترفعوا أيديكم إلىٰ السماء، وبين أن تخفضوها نحو الأرض؟

قال أبو عبد الله عليه السلام: (ذلك في علمه وإحاطته وقدرته سواء، ولكنه عزَّ وجلَّ أمر أولياءه وعباده برفع أيديهم إلىٰ السماء نحو العرش؛ لأنّه جعله معدن الرزق، فثبّتنا ما ثبّته القرآن

---

(١) لم يرد هذا الحديث في النسختين، وقد استدركناه من المصدر.

(٢) «التوحيد» ص٣١٥، ح١، ٢، ص٣١٧، ح٧. (٣) «التوحيد» ص٣٢١، ح١.

(٤) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

والأخبار عن الرسول ﷺ، حين قال: ارفعوا أيديكم إلىٰ الله عزَّ وجلَّ. وهذا تجمع عليه فرق الأمة كلها)[١].

أقول: إذا عرفت ذلك، فالحنابلة والمجسّمة ـ كالكرامية، وبعض فرق اليهود ـ قالوا: إنّ الله تعالىٰ خارج عن العالم بجملته، خروج محسوس عن آخر، وهو علىٰ العرش مستقر بذاته، ومرَّ لك إبطال شبهتهم الشيطانية وجوابها في أبواب التنزيه، وتشبّثوا بظاهر هذه الآية ونزولها علىٰ أضعف المعاني اللغوية؛ بسبب غوايتهم واشتباههم، فاتّبعوا المتشابه وتركوا المحكم ولم يردّوه له، وقد قال تعالىٰ في محكم كتابه: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾[٢] ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلاثَةٍ ﴾[٣] الآية ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِن حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾[٤] ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ ﴾[٥] ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ ﴾[٦].

ولو كان خارجاً مستقراً علىٰ العرش، والعرش حاملاً له، لم تصدق هذه الآي وكان مشابهاً لخلقه، وقد قام النص والبرهان والإجماع من الأُمّة علىٰ أنّه لا يشبه خلقه، وهذا يبطل أن يكون له حامل.

مع أنّ العرش يطلق ويُراد به العلم، ويراد به جملة العالم، ويراد به الجسم المحدد المحيط بالكلّ، وبمعنىٰ السرير أيضاً، قال تعالىٰ: ﴿ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾[٧] ﴿ أَهكَذا عرشُكِ ﴾[٨].

وبمعنىٰ المُلْك، نحو: استوىٰ المَلِك علىٰ عرشه، أي انتظمت أُمور مملكته، وثُلّ عرشه، أي اختلفت مملكته، ولعل ذلك الملك لا سرير له ومجلس.

ويحتمل: ﴿ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ الملك، قال الشاعر:

قد نال عرشاً لم ينله نائل ... جن ولا إنس ولا ديار

وبمعنىٰ السقف أيضاً، قال تعالىٰ: ﴿ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلىٰ عُرُوشِهَا ﴾[٩].

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ١٩٩، صححناه علىٰ المصدر.
(٢) «الحديد» الآية: ٤.
(٣) «المجادلة» الآية: ٧.
(٤) «ق» الآية: ١٦.
(٥) «الواقعة» الآية: ٨٥.
(٦) «الشورىٰ» الآية: ١١.
(٧) «النمل» الآية: ٢٣.
(٨) «النمل» الآية: ٤٢.
(٩) «البقرة» الآية: ٢٥٩.

واستوىٰ نوره، بمعنىٰ: استولىٰ، قال الشاعر:

قد استوىٰ بِشرٌ علىٰ العراق　　من غير سيفٍ ودمٍ مهراق[١]

وقال آخر:

فلما علونا واستوينا عليهم　　تركناهم صرعىٰ لنسر وكاشر

فلك أن تريد بالعرش: جملة الخلق، أو الملك.

واستوىٰ بمعنىٰ استولىٰ، فلا محذور ولا لزوم شيء من المفاسد، وهو عربي جيد.

أو نقول: المراد بالاستواء استواء النسبة من كلّ شيء، فليست مختلفة بوجه، بل هي عامة القدرة لكلّ موجود، وظاهرة الآثار في كلّ موجود، إذ كلّ واحد منها يدلُّ علىٰ خالقها وصانعها، وكذا نسبته من كلّ موجود، ليس شيء أقرب إليه من شيء، إذ ليس معيّته زمانية، ولا مكانية ولا مصاحبة، كما صرّحت به هذه الروايات السابقة، والآيات الدالّة علىٰ هذا أيضاً موجودة في طرقهم.

فتكون الآية ـ حينئذٍ ـ صريحة في نفي الجهة عنه تعالىٰ والمكانية، كباقي المحكمات، [لا][٢] كما توهّموه وحرّفوا به الكلم عن مواضعه، مع أنَّ المجاز والحذف شائع في القرآن، فيجوز أن يقال: التقدير هنا: وليُّ الرحمن، وهو خليفته العظمىٰ علىٰ الملك ـ أي المخلوقات ـ أو العلم المفاض احتوى عليه، فإنّه المرجع والشاهد علىٰ الكلّ، والقرينة علىٰ الحذف استحالة الظاهر، ووجود مثله في القرآن.

هذا و[لو][٣] لم يحصل لها معنىً ظاهر موافق لمحكم النصّ والقرآن، وجب تأويلها؛ لتواتر البرهان العقلي علىٰ استحالته، وإلّا فلا تؤول الأيدي، بل يقال: له أيدٍ كثيرة، وغير ذلك. فظهر الحقّ وارتفع التناقض.

وكذلك قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[٤] حيث إنّ المجيء ليس حقيقة في الذهاب المحسوس، ولو سلّم فهو في الممكن، وعلىٰ طريقتهم يكون فيه مجازاً، كما قال في

---

(١) البيت للاخطل. انظر: «الصحاح» ج٦، ص٢٣٨٥؛ «تاج العروس» ج١٠، ص١٨٩.

(٢) ليست في «ب».　　(٣) من «ب».

(٤) «الفجر» الآية: ٢٢.

الرحمة بالنسبة له وغيرها، مع أن الربّ ورد لمعان متعددة.

ويجوز التقدير: أي وليّ ربّك، مع أن مجيء الأمر من الآمر يصدق حينئذٍ أنّه جاء، بغير حاجة إلىٰ تقدير، فتفطّن ولا تتبع الهوىٰ، حتىٰ تجعل المحكم الظاهر متشابهاً، وتنزل القرآن علىٰ أحسن الوجوه بالقوة الصافية النورية، لا الأوهام الشيطانية ﴿ وَعَلَىٰ اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ ﴾[١] فدعهم وما يفترون، وسيجزيهم وصفهم.

تقرير المؤلّف للآية

ونرجع إلىٰ الآية، ونقول: إنّما خصَّ بالذكر اسم الرحمن دون الله ـ والرحيم وباقي الأسماء ـ لأنّه مقام الرحمة العامة الجامعة لجميع الموجودات وشؤونها، وهو الاسم الجامع لجميع صفات الفعل، من الإضافة وغيرها، والعرش مبدأ جميع الشؤون ظهوراً، ولكلّ اسم عمل خاص، ولكلّ مخلوق اسم غيبي، هو وجهه من فعله، وإليه ترجع الأسماء وسائر الخلق، ذاتاً وصفةً وحالاً، فناسب ذكر الرحمن مع الاستواء العرشي.

فبها استوىٰ علىٰ عرشه، الذي يدخل فيه جميع الخلق، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾[٢] وهي الشاملة للكافر والمؤمن، فهو استواء فعلي بمقتضىٰ الرحمة، فأين هو والذاتي، كما زعمه المشبّهون وأهل التصوّف، القائلون بوحدة الوجود ـ وأنّ الخلق حدود منه، والصانع والصنع والمصنوع واحد، أو هو مادة لخلقه، أو أنّه الفاعل بذاته بجهةٍ فاعلية ذاته وجهة القابل، وهو الأعيان الثابتة؟ إلىٰ غير هذه الأقوال الساقطة. وقد اشتبه الأمر علىٰ بعض المسلمين، فتبعهم جهلاً ـ كما سبق ويأتي ـ كالملّا وتلامذته.

ومن هذه الرحمة ملأ خزائن [غيبية][٣] الفواعل والأسباب، وأظهر بها أوامره ونواهيه وكرمه، وأنواع نعمه وفضله وإحسانه، وبثَّ بها ما خلق من إنسٍ وجان، وسائر الخلق من شيطان أو فلك أو ملك، وأجرىٰ بها الأقلام الكلّية والجزئية، وأبان الأوامر والنواهي، بما تقتضيه العلل والقوابل، وربط بين العالم بعضه ببعض بالسببية والمسببية، والدلالة والابتلاء، والكتاب والأجل والاختبار ـ إلىٰ باقي أحكام الموجودات ـ بحسب الذات والصفات والأفعال، وباقي الشؤون وسائر الأحوال، ممّا [مضىٰ][٤] وما هو آت، إلىٰ الجنة

---

(١) «النحل» الآية: ٩.

(٢) «الأعراف» الآية: ١٥٦.

(٣) في «ب»: «غيبه».

(٤) في «أ»: «يغني».

والنار وما بعدهما، إلىٰ ما لا نهاية له، بإمداد الله وسعة رحمته، التي لا انقطاع لها ولا نفاد، ممّا في جميع العوالم. والعرش فيه تمثال كلّ شيء، والله استوىٰ علىٰ جميعه برحمانيته.

واعلم أنّه لم يحمل جميع ذلك في كلّ جزئي وجزء وكلّي وكلّ، في الذوات والصفات، إلّا محمد ﷺ وآله، علىٰ مراتبهم، فهو الذي استوىٰ برحمانيته فيهم، ووسع حمل ذلك بحسب ذواتهم، وجميع مَن سواهم.

وفي القدسي: (ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن)[1] وليس إلّا هم، وجميع مَن حُمّل، وحمل سواهم ـ من نبي أو ملك أو مؤمن ـ فإنّما هي جهة من جهات ذلك بالتبعية الشعاعية، أو [بفاضلها][2].

ويلزم من ذلك ويجب ـ كما شاء الله ـ أن يكونوا اُمناء الخلق علىٰ رحمته وخزّان علمه، ومن أشهدهم خلق أنفسهم وجميع مَن سواهم، وأنهىٰ علمهم إليهم، وجعلهم الواسطة للكلّ في الكلّ، فيكون إليهم مآب الخلق وحسابهم، وهم الحجّة عليهم جميعاً، وأنّه عرضت ولايتهم علىٰ الكلّ في الذر الأول والثاني والثالث، بعد أن كان اُمة واحدة بحسب المادة، لا تمايز بينها، إلّا بحسب الإمكان، وهو مخفي غيبي لا يحكم عليها به، لكن به الطلب، وطلبوا فأعطاهم بذكرهم، فتمايزوا بقبول الولاية وعدمها، وخلق كلّ من عمله، والله يفعل ما يشاء.

والله قد حمّلهم وائتمنهم علىٰ جميع ما استوىٰ عليه من رحمانيته علىٰ خلقه، بالنسبة لذواتهم وصفاتهم، وبالنسبة لغيرهم، فأدّوا ما حُمّلوا للغير، كلّ بقدر قابليته واستعداده، في الذوات والصفات، في العقائد، والأعمال والأفعال وجميع الشؤون، ومع ذلك كلّه فلم يشغلهم شأن من شؤون خلقه عن بارئهم، ولم يحجبهم عنه، فما رأوا شيئاً إلّا ورأوا الله قبله أو معه، بل ما نظروه إلّا بالله، وأنّه نفس الأثرية بوجهة استنارته من فعل الله ونوره بهم، فرجعوا إليه تعالىٰ منها، من غير تلويث باعتماد عليهم، أو النظر إليها، بل هم كاملون مبلّغون ما اُمروا بتبليغه، وقسّموا الخلائق بمقتضىٰ ما قبلوا من ولايتهم ومعاداتهم.

وفي دعاء سيد الشهداء يوم عرفة المشهور: (إلهي أمرتَ بالرجوع إلىٰ الآثار، فارجعني إليك بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار، حتىٰ أرجع إليك منها، كما دخلت إليك منها، مصون

---

(١) «إحياء علوم الدين» ج ٣، ص ١٥؛ «بحار الأنوار» ج ٥٥، ص ٣٩، بتفاوت.

(٢) في النسختين: «بباضلها».

السرّ عن النظر إليها، ومرفوع الهمّة عن الاعتماد عليها، إنّك علىٰ كلّ شيء قدير)[١].

وهم في جميع ذلك لا يعملون إلّا بأمره، ولا يخرجون عنه قولاً وفعلاً، ولم يرفع يده عنهم عليهم السلام، بل أمدَّهم بالعون والتوفيق، وما أطلعهم عليه ممّا لم يقطع مدده عنهم، بل عطاء غير مجذوذ، و[كمال][٢] لطفه وسعة رحمته فيها، في تحميلهم لذلك، ورفع اليد فلا [طاقة][٣] لهم بدونها، ولا غنىٰ لهم عنه فيها، بل بفقرهم له استغنوا، وأشدهم قرباً أشدهم فاقةً وفقراً.

قال الله تعالىٰ: ﴿ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴾[٤] ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُم ﴾[٥] ﴿ وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴾[٦] ويدخل في هذه الرحمة العامة الرحمة الخاصة، المعبّر عنها بالرحيم، الخاصة بالمؤمنين، والرحمة الخاصة أيضاً بمقتضىٰ العدل، وكلاهما بمقتضىٰ صور الأعمال والعقائد.

قال الله: ﴿ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾[٧] وهو [بعقائدهم][٨] وأعمالهم، وقال تعالىٰ: ﴿ بَل لَّعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ ﴾ الآية[٩] ﴿ إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِم ﴾ الآية[١٠].

فاتّضح من جميع ذلك أنَّ الاستواء برحمانيته علىٰ العرش، غيباً وشهادةً، هو إعطاء كلّ ذي حقّ مستحقَّه، بمقتضىٰ قابليّته المجعولة بالانوجاد.

قال الله: ﴿ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[١١] هدىٰ الكلّ لِما فيه صلاحهم ونجاتهم، بالبيان والتعريف والترغيب والترهيب والتمكين، ممّا يحتاجون إليه في ذلك، وهو لطف منه.

وسيأتيك[١٢]: خلق الخلق من أركان أربعة ـ وهو حقيقتها تفصيلاً؛ لأنّه انقسم إليها

---

(١) «إقبال الأعمال» ص ٦٦٠.
(٢) في «ب»: «قال».
(٣) في «أ»: «طلاقة».
(٤) «الأنبياء» الاية: ٢٧.
(٥) «البقرة» الآية: ٢٥٥.
(٦) «الأنبياء» الآية: ٢٨.
(٧) «المجادلة» الاية: ٢٢.
(٨) في «أ»: «بعوائدهم».
(٩) «البقرة» الآية: ٨٨.
(١٠) «الرعد» الآية: ١١.
(١١) «طه» الآية: ٥٠.
(١٢) انظر باب العرش والكرسي في هذا المجلّد، ح١، وفيه: (إن العرش خلقه الله تعالىٰ من أنوار أربعة: نور أحمر)...

فاستوىٰ بصفة الخلق، وهو الركن الأحمر، فخلق كلّ شيء، واستوىٰ برحمانيته علىٰ الركن الأصفر بصفة الحياة، فبه [حيي كل شيء][١]، فبيّن كلَّ شيء، واستوىٰ برحمانيته علىٰ الركن الأبيض بصفة الرزق، وعلىٰ النور الأخضر بصفة الموت، وكلّها داخلة في إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، حقّ أهل الجنة والنار، والموت المنفي عنهم هو العنصري، ويرجع هناك إلىٰ الارتقاء في الكمال، من غير أن يجدوا فقداناً وألماً ومفارقة.

قال الله: ﴿ ثُمَّ اسْتَوىٰ علىٰ العَرْشِ الرَّحْمٰنُ فَسْئَل بِهِ خَبِيراً ﴾[٢] ثمّ استوىٰ علىٰ الخلق الرحمن، كقوله: ﴿ الرَّحْمٰنُ عَلَىٰ الْعَرشِ اسْتَوَىٰ ﴾[٣] وظهر لك السبب في [تسميتها][٤] بالرحمة الواسعة، كما قال الله: ﴿ وَرَحْمتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيءٍ ﴾[٥] فهي رحمة الوجود، وصفاته وهدايته العامة، وهي تشمل الكافر والمؤمن، وهي تشمل العدل، وهي صفة الرحمن بمقتضىٰ مجازاة الكافر، والرحمة التفصيلية والرحمة الخاصة.

ويشمل كلا القسمين مجازاة كلّ بعمله، وهذه خاصة بالمؤمن، قال الله: ﴿ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِين يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾[٦].

وفي النصّ: (رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الآخرة)[٧] ـ لكن ورد: (ورحيمهما)[٨] ـ فالعموم من جهة التفضّل علىٰ الكافر في الدنيا بالنعم، مجازاة لعمله المجتث الزائل، وإقامة للحجّة عليه، وإمهالاً له، لعلّه يذكّر أو يخشىٰ.

وهذا مقابل ما يقع بالمؤمن من البلاء في الدنيا، تخفيفاً له، أو لإظهار الصبر والابتلاء، من البلاء الجميل، فلكلّ عدل رحمة وبالعكس، فارتفع التنافي، فأجرىٰ عدله علىٰ المؤمن؛ ليخفّف عنه ويظهر صبره، ويعرض بسببه عن الركون إلىٰ الدنيا، وعلىٰ الكافر جزاءً له، أو لعله يرغب في الإسلام، أو لنفع غيره به، أو كفّ أذاه، ونحو ذلك ممّا يوجب فيه ظهور مقتضىٰ الرحيم.

فاتضح عموم الرحمة الواسعة للكافر والمؤمن دنياً وآخرة، وجرىٰ مقتضىٰ العدل علىٰ المؤمن في الدنيا، بمقتضىٰ اللطف به، بخلاف جريانها علىٰ الكافر، فهو بمقتضىٰ

---

(١) من «ب». (٢) «الفرقان» الآية: ٥٩.
(٣) «طه» الآية: ٥. (٤) في «أ»: «بشبهتها».
(٥) «الأعراف» الآية: ١٥٦. (٦) «الأعراف» الآية: ١٥٦.
(٧) و(٨) «الكافي ج٢، ص٥٥٧، ح٦، وفيه: (يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمها).

التمحيص وتعجيل البلاء لا اللطف، والرحمة المكتوبة قد تعمّ المؤمن والكافر دنياً، وفي الآخرة تختصّ بالمؤمن، وقد يبقىٰ للكافر جزاء بعض عمله، فلو فرض فيه متفرّقاً بغير انقطاع عن التعذيب، فإذا انتهىٰ عُذّب باستحقاقه، ومحمد ﷺ الحامل للرحمة الخاصة والعامة، بجميع معانيها.

وعرف ممّا ذكر في الرحمة، وأنّها ترجع إلىٰ الهداية والوجود، فتكون في الله حقيقة وتكون لغيره بفاضلها كسائر الصفات.

قال الله: ﴿ فَانظُرْ إِلىٰ آثارِ رَحْمَتِ اللهِ ﴾[1] لا أنَّ حقيقتها رقة القلب وعطفه، وتستعمل في الله مجازاً، كما اشتهر علىٰ لسان جماعة[2]، وليتهم قالوا بذلك في المخلوق، وفيه تعالىٰ حقيقة، بمعنىٰ رزقه وإحسانه وعنايته بخلقه وهداه، وأمثال ذلك.

ومَن وقع في تيهٍ ـ فوقعوا في التشبيه وظنّوا الفرار منه، وهم مشاركون لمن سبق في القول به ـ الملّا الشيرازي وصهره الكاشاني وأمثالهم، في مثل هذه الآي، ممّا توهمه، تبعاً لابن عربي، ومحاماة علىٰ القول بوحدة الوجود، والمناسبة الارتباطية الذاتية بين الله وخلقه، ولننقل لك بعض عبائرهم وهي طافحة من كتبهم.

قال الملّا الكاشاني في كتابه المسمّىٰ بأنوار الحكمة: «وأمّا اتصافه عزَّ وجلَّ بما يوهم التشبيه، ممّا ورد في الكتاب والسنّة، فإنّما ذلك من حيث أسمائه وصفاته ومعيّته للأشياء، لا من حيث ذاته بما هي هي، فإنّه منزّه عن التنزيه، كما أنّه منزّه عن التشبيه.

وأمّا من حيث مراتب أسمائه وصفاته، ومعيّته للأشياء وقربه منها، فيتّصف بالأمرين من غير فرق؛ لأنَّ له في كلّ عالم من العوالم مظاهر، ومرائي ومنازل ومعالم يعرف بها، كما قال عزّ اسمه في الحديث القدسي: (لا يزال العبد يتقرّبُ إليّ بالنوافل حتىٰ أُحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها)[3] الحديث»[4].

ثمّ ذكر بعض الأحاديث، وقال: «أقول: قد ذكرنا في كتابنا الموسوم بعين اليقين أُصولاً، مَن أحكمها عرف أنَّ كلّ ما ورد من الآيات والأخبار، في التنزيه والتشبيه، فهو محمول

---

(١) «الروم» الآية: ٥٠.

(٢) انظر أوائل باب معاني الأسماء واشتقاقها، تحت عنوان: إشارة وإنارة، ص ٤٥.

(٣) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٢، بتفاوت يسير.

(٤) «أنوار الحكمة» مخطوط رقم ١٠٩٢٩، الورقة ١٣، باختصارٍ ما، صححناه علىٰ المصدر.

علىٰ ظاهره، من غير تأويل ولا تعطيل، مع أنّه سبحانه منزّه عن الأمرين جميعاً.

قال صاحب الفتوحات[1]:

«فإن قُلتَ بالتنزيه كنتَ مقيّداً ... وإن قلتَ بالتشبيه كنتَ محدِّدا

وإن قلتَ بالأمرين كنت مسدِّداً ... وكنتَ إماماً في المعارف سيّدا»[2]

انتهىٰ.

فأي مقر بالله ويخرجه عن الحدين، يقول بهذا؟ ويعني بالمعيّة المعيّة الذاتية، فيُثبت له التشبيه بحسب تعيّن الذات بصور الأسماء والمرايا ـ وهي الأعيان | الثابتة | مرايا لوجوده تعالىٰ، رأىٰ نفسه فيها، وهي [عدمية][3] ـ ومنزّه بحسب الذات، فقد أثبت له كليهما، كلّاً بوجه، لا مطلقاً، فهو تعطيل وتشبيه، ولكن مَن استند في تحصيل عقائده إلىٰ رئيس الضلال والإضلال ابن عربي، ترىٰ توحيده تعطيلاً وتشبيهاً، فلقد دخل في القول بالتشبيه، ولم يؤول ما يوهمه بما يدفعه، بل يقرّره.

وقال الكاشاني في الوافي، في شرح الأحاديث السابقة: «فسّر عليه السلام الاستواء باستواء النسبة، والعرش بمجموع الأشياء، إذ هو عبارة عن الجسم المحيط بجميع الأجسام، مع كلّ ما فيه كما يأتي تفسيره.

وضمن الاستواء ما يتعدىٰ بـ(علىٰ) كالاستيلاء والاشراف ونحوهما لموافقة الآية، فيصير المعنىٰ: استوىٰ نسبته إلىٰ كلّ شيء حال كونه مستولياً علىٰ الكل، ففي الآية دلالة علىٰ نفي المكان الخاص عنه سبحانه، خلاف ما يفهمه الجمهور منها، من دلالتها علىٰ إثبات المكان.

وفيها ـ أيضاً ـ إشارة إلىٰ معيّته القيّومية، واتصاله المعنوي بكلّ شيء علىٰ السواء، علىٰ الوجه الذي لا ينافي أحديته وقُدس جلاله، وإفاضته الرحمة علىٰ الجميع، علىٰ نسبة واحدة، وإحاطة علمه بالكلّ بنحو واحد، وقربه من كلّ شيء علىٰ نهج سواء، وأتىٰ بلفظ (من) في الحديث الثاني، تحقيقاً لمعنىٰ الاستواء في القرب والبعد، وبلفظة (في) في

---

(١) انظر: «فصوص الحكم» ص ٧٠.

(٢) «أنوار الحكمة» مخطوط رقم ١٠٩٢٩، الورقة ١٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في النسختين: «عديمة».

الثالث، تحقيقاً لمعنىٰ ما يستوي فيه.

وأمّا اختلاف المقرَّبين، كالأنبياء والأولياء، مع البعداء، كالشياطين والكفّار، في القرب والبعد، فليس ذلك من قِبَله سبحانه وتعالىٰ، بل من جهة تفاوت نفوسهم في ذواتها، وإنّما نُسب الاستواء إلىٰ الرحمن؛ لأنّه إنّما استوىٰ بالنسبة إلىٰ الكلّ، بالرحمة العامة الشاملة، المدلول عليها بهذه اللفظة دون غيرها»[1].

أقول: والمراد بالعرش، الذي استوىٰ برحمانيته عليه، أعمّ ممّا ذكره، بل ما ذكره وجه من الأمر المراد منه هنا، ولمّا لم تكن بينه وبين غيره نسبة، ولا مداخلة ولا مزايلة بوجه، لم تكن بينه نسبة، فهو خلوٌّ من خلقه وخلقه خلوٌّ منه، وتعيّن أن يكون بينه وبين خلقه النسبة الفعلية، وهي لا تختلف، وإلّا جرىٰ الاختلاف في الذات. والآية تدلّ علىٰ نفي المكان والزمان والاختلاف بكلّ وجه، وتدلّ علىٰ نفي المعية التي يعنيها، وهي التي عناها في كلامه السابق، ومعيته ظهورية فعلية، بلا كيف ونسبة أين أو غيرها، فتأمّل.

وأمّا تعيين الحروف في الاستواء، فللدلالة علىٰ استوائها من كلّ وجه، بحسب الدخول والاستعلاء والخروج، فيكون داخلاً خارجاً، فاتحاد النسبة كذلك توجب عدم تحقّق الدخول، وكذا الخروج، بل يكون داخلاً بما خرج في خروجه من جهة دخوله، وكذا في الخروج، فافهم، وسيأتي زيادة بيان لهذه المسألة إن شاء الله.

وقال محمد صادق في شرح حديث مرسل الخشّاب[2]: «الرحمن لمّا كان مجرّداً عن الجسم والجسمانيات في حدّ ذاته، ومتّصفاً بالجسم وبالجسمانيّات بواسطة ظهوره في العرش الجسماني، فله في حدّ ذاته حكم، وبواسطة ظهوره وإحاطته بالجسمانيّات حكم، ومن الأحكام التي له في ذاته: أنْ لا قبل ولا بعد له من الأجسام والجسمانيّات، لتجرّده في حدّ ذاته.

ومن جملة الأحكام التي له بواسطة ظهوره في الجسم: له قبلية وبعدية، فكلّ واحد من الحكمين صحيح بالنسبة إليه.

وقال عليه السلام طرفَ الحكم الذي له بالنسبة إلىٰ حدّ ذاته، لكونه يفيد التنزيه، وقد علمت

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص ٤١٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) وهو الحديث السادس من هذا الباب.

أنّ الخلق يميل إلىٰ التشبيه بالفطرة، والهادون يجبرونهم إلىٰ التنزيه بالقسر؛ ليتعارض جبرهم | مع | فطرتهم، لعلّهم يكونون أُمّة وسطاً؛ ليجمعوا بين التشبيه والتنزيه، بأن قالوا: إنّ الله في حدّ ذاته مجرّد عن أحكام الجسمانيّات، وفي الإحاطة عليها له تعالىٰ حكم آخر».

أقول: انظر ضلاله الملفّق، فقد حكم علىٰ الله باختلاف الأحوال، وجعل له بحسب ذاته حكماً، وبحسب ظهورها في الأجسام والقابليّات حكماً آخر، وعليه نزّل التشبيه وجعله علىٰ ظاهره، ويميل من الخلق إلىٰ التشبيه مَن عمل بخلاف فطرته الأولية، فاعوج حتىٰ كانت له فطرة ثانية، ودلالة الفطرة علىٰ التنزيه وعدم التعطيل، فإنّها الصّفة التي عرّفها الله خلقه في هويّاتهم، فسبحان مَن لا تختلف عليه الأحكام، والنسب والأحوال.

وقال في شرح حديث محمد بن مارد:[1] «التعيّن عارض علىٰ الوجود في المفهوم، والمخلوق عبارة عن المجموع المركّب من العارض والمعروض، فأحد جزئية ـ هو المعروض ـ أصل للجزء الآخر، فالجزء الأصل أقرب إلىٰ المخلوق [من مجموع][2] الأصل والعرض بالأصالة، فتدبّر».

أقول: يريد بالمعروض وجود الواجب؛ لقوله بالارتباط الذاتي بين الواجب والمجعول ووحدة الوجود، والإمكان وأحكامه من الأعيان الثابتة اعتبارية، فالمجعول مركّب من حقّ وعدم، هي حدود [قائمة به][3] فيلحقه التشبيه من ذلك، وهذا نعوذ بالله منه.

ومع هذا إذا رجعت إلىٰ ما قالوه في الأحاديث ومضمونها، وجدتها تردّه وتبطله، وأنّهم يحرّفونها عن المقصود منها، فتأمّل.

تتمة لما سبق: قد عرفت معنىٰ الربّ والمجيء والذهاب، وأنّ الذات منزّه عنه؛ لاستحالة نزول الذات للإمكان، أو صعود الممكن لها، لما عرفت مكرراً ويأتي، وكذا مثل ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾[4] ﴿ وَلِتُصنَعَ علىٰ عَينِي ﴾[5] ونحوها، وإضافة العين له تدلّ علىٰ المغايرة، فهي عينه الناظرة لعباده به، والناظر لهم به، وكذا مثل اليد والأيدي، وكلّها صفات فعله قائمة بالفعل وبه، قيام صدور، ونسبها لنفسه، تعظيماً لها وتشريفاً وتنويهاً ـ كما قال: ﴿ رُوحِي ﴾[6] ﴿ بَيتِي ﴾[7] ولأنّه الظاهر بصفة المسمّىٰ والمثل الأعلىٰ، الذي ظهرت منه

---

(١) وهو الحديث السابع من هذا الباب.

(٢) في «أ»: «ومجموع».

(٣) من «ب».

(٤) «القمر» الآية: ١٤.

(٥) «طه» الآية: ٣٩.

(٦) «الحجر» الآية: ٢٩؛ «ص» الآية: ٧٢.

(٧) «البقرة» الآية: ١٢٥؛ «الحجّ» الآية: ٢٦.

الأفعال به.

ومثل: (خلق الله آدم علىٰ صورته)[١] يراد بالصورة: الصفة الدالّة عليه، وفطرة الإنسان علىٰ الصورة المستقيمة صورة التوحيد، والمعرفة معرفة استدلال لا اكتناه، أو المثل الدال [وحقيقته][٢].

قال الله تعالىٰ: ﴿ وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعلىٰ فِي السَّمٰوَاتِ وَالأرضِ ﴾[٣] وهو منزّه عن المِثْل ـ بسكون الثاء ـ فطرة الإنسان هذه الصفة، قال الله: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴾[٤] بتغييره مقتضاه بالعمل الثاني، لا أنَّ المراد بالصورة: الذات الأحدية، فلا دليل يدلّ عليه، وسيأتي زيادة بحث في هذا الحديث في المجلد اللاحق.

ولا تعرّج علىٰ ما قاله الملّا الشيرازي، ولا محمد صادق تلميذه، ولا الكاشاني، في تأويل ما يوهم التشبيه بالنسبة إليه تعالىٰ، من الكتاب والسنّة، فإنه يقرّره لا يدفعه، ويوجبه له، ولو بوجه وهو كاف، ويوجب التعطيل أيضاً، وسبق في المجلدات متفرّقاً، وسيأتي أيضاً إن شاء الله والله العاصم والكافي.

❑ الحديث رقم ﴿٩﴾

قوله: ﴿عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: مَن زعم أنَّ الله من شيء، أو في شيء، أو علىٰ شيء، فقد كفر، قلت: فسّر لي؟ قال: أعني بالحواية من [الشيء][٥] له، أو بإمساك له، أو من شيء سبقه.

وفي رواية أُخرىٰ: مَن زعم أنَّ الله من شيء فقد جعله محدثاً، ومَن زعم أنّه في شيء فقد جعله محصوراً، ومَن زعم أنّه علىٰ شيء فقد جعله محمولاً﴾.

---

(١) «الكافي» ج١، ص١٣٤، باب الروح، ح٤؛ «التوحيد» ص١٠٣، ح١٨؛ ص١٥٢، ح١٠؛ ص١٥٣، ح١١، بتفاوت يسير.

(٢) في النسختين: «وحقيقة».

(٣) «الروم» الآية: ٢٧.

(٤) «التين» الآية: ٤ ـ ٥.

(٥) في النسختين: «شيء».

أقول: قال محمد صادق في الشرح: «قوله عليه السلام: (**أعني بالحواية من الشيء له، أو بإمساك له، أو من شيء سبقه**) أوجه الكفر، يعني: من قصد أنّه تعالىٰ محاط من شيء من مخلوقاته، أو محتاج في إمساكه إلىٰ محل، أو يكون مسبوقاً بشيء، وكان شيء أولاً ثمّ علا عليه، فكلّ ذلك كفر بالنسبة إلىٰ ذاته تعالىٰ؛ لأنّه الغني عن العالمين، ولا يحتاج إلىٰ شيء، وليس شيء سابقاً عليه، ولا يحاط بشيء.

وأمّا في إحاطته [بمخلوقاته][1]، فيتّصف بكلّ منها بالعرض وبتبعية المخلوقات، ولم يتدنس ذيل تقدسه من دنائس الممكنات في إحاطته، هذا مثل النفس الإنساني، فإنّها بإحاطتها بالبدن لا تنقص بنقصان البدن، ولا تفنىٰ بفنائه، ولا تمرض بمرضه».

أقول: نعوذ بالله من هذا اللفظ ومدلوله، فهو [ـ] ضلال، ولقد أثبتَ التشبيه له، وأنّه في غيره من شيء وفي شيء، [و] جميع ما نفاه الإمام عنه أثبته، ولكن في مقام إحاطة ذاته بالأشياء، فيوصف بصفاتها، فقد اختلفت عليه الأحوال وقامت به الحوادث، وتغيّر عمّا كان في الأزل بحسب الذات، فيجوز عليه الانقلاب من الوجوب إلىٰ الامكان، فيكون مع القذورات بذاته، وينسب لربّه ما ينزّه عنه نفسه، كلّ ذلك لمّا أثبتَ المناسبة والارتباط الذاتي الوجودي، وأنّ وجوده كلّ الوجود، فيكون في الخلق بوحدة الوجود، الظاهر بالأشياء، ونحوه من يقول باتحاد الحقيقة، وأنّ الخلق حدود اعتبارية قائمة بالخالق، ولله المثل الأعلىٰ.

وإحاطته بخلقه كإحاطة السراج بالأشعة، بما ظهر لها بها بفعله، والدخول دخول ظهوري بالصفة الفعلية والإمداد المحيط، لا بالذات، فدخوله نفس خروجه، ولا مناسبة [إلّا][2] بين المصنوع وفعل الصانع ولا يدلّ علىٰ الإحاطة الذاتية، فلا مناسبة، وعلىٰ قوله يلزمه التركيب في الواجب وانقلابه ممكناً، فيلزمه ما نفاه عنه أخيراً.

وليس للخلق ذكر عند الذات بوجه، فلا يوصف بذلك بوجه قبل الخلق وحالته وبعده، فهو علىٰ ما كان فيما لم يزل، أبدُه أزله، وهو ذاته، ومباينته مباينة صفة، فلا يلحقه من صفات خلقه شيء كما سبق، وهذا بعض ما وعدناك قريباً.

والقديم أجلّ من أن يحلّ في شيء بوجه من الوجوه، أو يكون من شيء، أو ينفعل عن

---

(١) في «ب»: «علىٰ مخلوقاته». (٢) ليست في «ب».

شيء [أو علىٰ شيء][1] أو يمسكه شيء، أو تظهر ذاته في شيء، ومَن أثبتَ فيه تعالىٰ شيئاً من ذلك، بنحو من الأنحاء، فقد كفرَ بنصّ الكتاب، ونصّ الرسول وخلفائه، والأدلة الحكمية وغيرها.

وليس تمثيله بالنفس بتام، مع أنَّ النفس تزيد وتنقص، وتعرض لها عوارض نفسانية ـ وغيرها ـ بواسطة، وتختلف عليها الأحوال، ولاكذلك ذاته، تعالىٰ وتقدّس، ولو تأمّل في مثاله لكان بعكس ما يقول، فإنَّ قوىٰ النفس شؤونها ومراتب ظهورها، ولا تتّحد بقواها بذاتها، والقول بالاتّحاد ذاتاً ـ مع الكثرة، مع عدم التلويث بها، وعدم لزوم أحكامها ـ حديث خرافة ومحال، فإن كانت الوحدة الكثيرة بوجه دون وجه، لزمت المحالات وانقلب ممكناً، ولا تكون الوحدة كثرة بجهة واحدة، فإنّه قول مَن لا يفهم ولا يعقل ما يقول، وأخذه تبع أهل الضلال.

وبالجملة: فضلال قوله وردُّ النصوص له بديهي، فلنكتف بذلك، وإلّا فمفاسده كثيرة، سبحانه عمّا يقوله المشبّهون له، الواصفونه بغير ما وصف به نفسه، علواًكبيراً، وما أجرأ هذا وأمثاله، كيف جسر أن يصف الله بذلك، ويقوله فيه؟.

وقال الملّا الشيرازي في شرح الحديث: «يعني: أنَّ إطلاق شيء من هذه الألفاظ ـ بالمعنىٰ الذي هو متعارفُ أهلِ اللغة ـ عليه تعالىٰ مستلزم لاعتقاد التجسيم في حقه تعالىٰ، وذلك الاعتقاد كفر»[2]. ثمّ ذكر معانيها ولزوم التجسيم.

وأقول: ما ذكره الإمام، في نفيه عن الله تعالىٰ، بأي معنىٰ اُخذ، لا بحسب ألفاظ اللغة المتعارفة، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، لكن يشير إلىٰ مثله بنحو آخر، ولم يذكره هنا، وذكره في غيره، وسيأتي إن شاء الله.

وأمّا بيان تنزيه ذاته تعالىٰ عن جميع ذلك، بجميع أنحائها وظهورها، فظاهر ممّا سبق ومن هنا، ويأتي إن شاء الله، فلنختصر استعجالاً.

في قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إِلٰهٌ وَفِي الأَرضِ إِلٰهٌ﴾[3]

---

(١) من «ب».

(٢) «شرح اُصول الكافي» ج٣، ص٣٢٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الزخرف» الآية: ٨٤.

أقول: أي في بيان دفع ما توهّمه من التعدّد، ولا تعدّد في الإله بوجه، تعالىٰ وتقدّس.

قال محمد صادق في بيان الآية: «كلّ ذلك في حدّ ذاته تعالىٰ، وأمّا في إحاطته بكلّ شيء يتّصف بكلّ منها، وقد علمت أنّ حكم الذات غير حكم الذات مع الإحاطة».

أقول: عرفت ضلاله، نعوذ بالله منه، وما أجرأ هذا الضّال علىٰ الله، سبحانه وتعالىٰ عن أن يتغيّر مع المتغيّر، أو تختلف الأحوال والحدود علىٰ ذاته، أو يظهر بها للكلّ فيسعه، وهو لا يُحاط به، ولا يكون حقيقة غيره، ولا تعدّد في الإله بوجه، وإن تعدّدت الأدلة الدالّة عليه والعابدين [وجهة][1] العبادة، وهي ليست بمعرفة إحاطية، أو دلالة شهودية، وكلّها تشترك في الدلالة علىٰ المجهول المطلق، بما هو معلوم لنا بصفتنا، ولا تعدّد أسمائي أو صفاتي يوجبه فيه تعالىٰ، علىٰ أنّ مبدأ اشتقاقها ومفاهيمها لمصدوق [واحد][2]، وهو فعله، أمّا الذات فلا يقع عليها اسم ولا صفة، وممّا سبق ظاهر بطلان قوله.

قال: «وقوله عليه السلام: (**من زعم أنّ الله في شيء فقد جعله**) ... إلىٰ آخره، بتقريب قوله: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إِلٰهٌ وَفِي الأَرضِ إِلٰهٌ** ﴾ يعني ذاته بذاته محيط بكلّ شيء، وليست محصورة عن شيء ... إلىٰ آخره، وإلّا يلزم أن يكون له حدّ لا يتجاوزه، فيتحقق فيه مفهومان: ثبوتي وسلبي، وقد علمت أنّهما لا يستندان إلىٰ شيء واحد من جميع الجهات، فيلزم أن يكون في ذاته شيئان، وكلّ منهما يستند إلىٰ أحد من المفهومين، فيلزم التركيب فيه تعالىٰ، وكلّ مركّب يحتاج إلىٰ جزئه ومسبوق به، كلّ ذلك من علامات الإمكان، فيصير الواجب ممكناً، وهو خلف».

أقول: ذاته محيطة، لكن لا بنفس الذات الأحدية، حتىٰ تكون هي هي، بل بظهورها.

وقوله: «وإلّا يلزم» ... إلىٰ آخره، لا يلزم من نفي الإحاطة الذاتية ما ذكره، نعم، يلزم إن لم يحط بها بفعله، كلّ في مقامه ظاهراً وباطناً، ومفاسد إحاطته بذاته سبقت متفرقة، وما نفاه عن الواجب تعالىٰ هنا يلزمه من قوله أولاً هنا وقبل، كما لا يخفىٰ.

وفي البحار، نقلاً من البصائر[3]، بسنده عن محمد بن النعمان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ **وَهُوَ اللهُ فِي السَّمٰواتِ وَفِي الأَرضِ** ﴾[4] قال: (كذلك هو في

---

(١) من « ب ». (٢) من « ب ».

(٣) نقله العلّامة المجلسي عن «التوحيد» ص ١٣٢، ح ١٥.

(٤) «الأنعام» الآية: ٣.

كلّ مكان) قلت: بذاته؟ قال: **(ويحك، إنّ الأماكن أقدار، فإذا قلت: في مكان بذاته، لزمك أن تقول: في أقدار وغير ذلك، ولكن هو بائن من خلقه، محيط بما خلق، علماً وقدرةً، وإحاطةً وسلطاناً، وليس علمه بما في الأرض بأقل ممّا في السماء، لا يبعد منه شيء، والأشياء له سواء، علماً وقدرة وسلطاناً، وملكاً وإحاطةً)**[١].

بيـان: عرف ممّا قاله ـ من نفي المكانية عنه تعالىٰ بالذات ـ من المفاسد: بطلان كثير من مقالات الملّا وأتباعه، وعرفتها وستأتي، ووجه لزومها ظاهر، ولا يصح إرادة المباينة عزلة، بل مباينة صفة، كما عرفت، والمراد بالعلم المذكور في الإحاطة منه تعالىٰ والقدرة ليس الذاتي، وإلّا عاد السابق، بل القدرة الفعلية والعلم الانطباقي، ولا خروج عن ملكه وإحاطته به، فافهم، وهو صريح النصوص، وبه تجتمع من غير تنافٍ.

وفي البحار: «قال البيضاوي[٢]: ﴿ وهُوَ اللهُ ﴾ الضمير لله، و﴿ الله ﴾ خبره ﴿ فِي السَّمٰواتِ وفِي الأرضِ ﴾ متعلّق باسم الله، والمعنىٰ: هو المستحق للعبادة فيهما لا غير، كقوله: ﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إلهٌ وَفِي الأَرضِ إلهٌ ﴾ أو بقوله: ﴿ يَعْلَمُ سِرَّكُم وَجَهرَكُم ﴾[٣] والجملة خبر ثان، أو هي الخبر، و﴿ الله ﴾ بدل، ويكفي لصحّة الظرفية كون المعلوم فيهما، كقولك: رميت الصيد في الحرم، إذا كنت خارجه والصيد فيه، أو ظرف مستقرّ وقع خبراً، بمعنىٰ: أنّه تعالىٰ لكمال علمه بما فيهما كأنّه فيهما، و﴿ يَعلَمُ سِرَّكُم وَجَهرَكُم ﴾ بيان وتقرير له»[٤].

أقول: الأول أرجح، والظرفية ظرفية ظهور صفة، لا ظهور ذات، وحينئذٍ معنىٰ الدخول والخروج واحد وعرفته فلا حاجة إلىٰ الإعادة.

❑ الحديث رقم ﴿ ١٠ ﴾

قوله: ﴿عن هشام بن الحكم، قال: قال أبو شاكر الديصاني: إنّ في القرآن آية هي قولنا، قلت: ما هي؟ فقال: ﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إلهٌ وَفِي الأَرضِ إلهٌ ﴾. فلم أدرِ بما أُجيبه، فحججتُ فخبّرت أبا عبدالله عليه السلام، فقال: هذا كلام زنديق خبيث، إذا رجعت إليه فقل له: ما اسمك

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٣٢٣، ح ٢٠.
(٢) «تفسير البيضاوي» ج ١، ص ٢٩٣.
(٣) «الأنعام» الآية: ٣.
(٤) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٣٢٣.

[بالكوفة][(١)]؟ فإنّه يقول [لك][(٢)]: فلان، فقل له: ما اسمك [بالبصرة][(٣)]؟ فإنّه يقول [لك][(٤)]: فلان، فقل: كذلك الله ربنا، في السماء إله، وفي الأرض إله، وفي البحار إله، وفي القفار إله، وفي كلّ مكان إله. قال: فقدمت فأتيتُ أبا شاكر فأخبرته، فقال: هذه نقلت من الحجاز ﴾.

أقول: روىٰ الصدوق في التوحيد[(٥)] مثله، ولقد أجابه عليه السلام بجواب حِكمي، من مقام الموعظة، بما يعرفه في نفسه، من ظهوره بالتسمية في البلدان، من غير إيجابه تعدّداً له، فكيف الخالق وظهوره؟ وإن كان أقوىٰ وأشدّ، ولكنّه ليس ظهوراً ذاتياً، ولا الجهة التي حكم عليه بالألوهية لأهل السماء غيرها لأهل الأرض، وتعدّد الأسماء ـ بحسب المقارنات والموضوعات ـ لا يوجبه بحسب الذات، مع رجوعها لاسمه الأعظم الأتم، لا لذاته.

وروىٰ علي بن إبراهيم، بسنده عن أبي أُسامة، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾[(٦)] فنظرتُ والله إليه، وقد لزم الأرض وهو يقول: (والله عزَّ وجلَّ الذي هو والله ربّي، في السماء إله وفي الأرض إله، وهو الله عزَّ وجلَّ)[(٧)].

قال السيد المرتضىٰ في الاختصاص: «قال الأسقف النصراني لعمر: أخبرني يا عمر أين الله تعالىٰ؟ فغضب عمر، فقال أمير المؤمنين: (أنا أُجيبك وسل عمّا شئت، أنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم إذ أتاه ملك فسلّم عليه، فقال له: من أين أُرسلت؟ فقال: من سبع أرضين من عند ربي، ثمّ أتاه ملك آخر فسلّم، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: من أين أُرسلت؟ فقال: من مشرق الشمس من عند ربي، ثمّ أتاه ملك آخر فقال له: من أين أُرسلت؟ فقال: من مغرب الشمس من عند ربي، فالله هاهنا وهاهنا، في السماء إله وفي الأرض إله، وهو الحكيم العليم)»[(٨)].

قال أبو جعفر عليه السلام: (من ملكوت ربي في كلّ مكان، ولا يعزب عن علمه شيء، تبارك وتعالىٰ).

---

(١) في النسختين: «في الكوفة».
(٢) ليست في المصدر.
(٣) في «أ»: «في البصرة».
(٤) ليست في المصدر.
(٥) «التوحيد» ص١٣٣، ح١٦.
(٦) «الزخرف» الآية: ٨٤.
(٧) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج٢، ص٢٩٤، صححناه علىٰ المصدر.
(٨) لم نعثر علىٰ كتاب أو رسالة للسيد المرتضىٰ باسم «الاختصاص» في ما لدينا من مصادر، وفي «بحار الأنوار» ج١٠، ص٥٨ ـ ٥٩، ح٣، قريب منه، عن «الفضائل» و«الروضة».

بيان: لو تأملت ـ بظاهر التأمّل ـ رأيت القبلية والبعدية الزمانية إنّما هي هاهنا، وفي الملكوت تجتمع القبل والبعد، فكيف في عالم الأمر، الذي هو قبل البعد والقبل بجهة واحدة؟! فكيف الواجب، تعالىٰ عن جميع النسب؟ فهو قبل القبل السرمدي بلا قبل، وكذا بعده، وهو علىٰ أوّليته.

فمصدر الأملاك المتعدّدة واحد، وكلّما بعدت عن مقام البساطة تكثّرت بتكثير المراتب الوجودية، والله خلق بالأسباب لطفاً منه وعلواً لحجّته، وإتماماً لنعمته، وإظهاراً لعظمته، فتعدّد الفروع لا يوجب تعدّد أصل الوجود، فضلاً عن الله تعالىٰ.

وهذا الديصاني آخر أمره أسلم وتاب ـ كما سبق في المجلد الثالث[١] ـ وسأل الإمام قبل، وقال له: «دلّني علىٰ معبودي»، وظاهره ـ هنا ـ القول بتعدّد الآلهة، ولا يوجب كونه من الثنوية.

فقالت الديصانية: كان الصانع وطينته لم يستطع التفصّي منها، فامتزجا، فهو غير عالم قدير مختار.

وحديثه السابق المشار له في أول رجوعه، لمّا التبس عليه الأمر وعرف ضلاله، ويدلّ علىٰ أنّ ذلك قول الديصاني ومذهبه ما في الاحتجاج في جواب الصادق عليه السلام لبعض مسائل الزنديق، قال عليه السلام: (**ومَن زعم أنّ الله تبارك وتعالىٰ لم يزل ومعه طينة مؤذية***، **فلم يستطع التفصي منها، إلّا بامتزاجه بها ودخوله فيها، فمن تلك الطينة خلق الأشياء**).

قال: (**سبحان الله وتعالىٰ، ما أعجز إلهاً يوصف بالقدرة، لا يستطيع التفصي من الطينة، إن كانت الطينة حية أزلية، فكانا إلهين قديمين، فامتزجا ودبّرا العالم من أنفسهما، فإن كان ذلك كذلك، فمن أين جاء الموت والفناء؟ وإن كانت الطينة ميتة، فلا بقاء للميت مع الأزلي القديم، والميت لا يجيء منه حي.**

وهذه مقالة الديصانية، أشدّ الزنادقة قولاً، وأمهنهم مثلاً، نظروا في كتب قد صنّفتها أوائلهم، وحبروها لهم بألفاظ مزخرفة، من غير أصل ثابت، ولا حجّة توجب إثبات ما ادّعوا، كلّ ذلك خلافاً علىٰ الله، وعلىٰ رسله، وتكذيباً بما جاؤوا به عن الله تعالىٰ)[٢] انتهىٰ.

---

(١) «هدي العقول» ج٣، الباب الأول، ح٤.

(*) «هي الأعيان الثابتة، فمن عبّر بثبوتها في الذات، فهو ديصاني. ب» [حاشية «أ»].

(٢) «الاحتجاج» ج٢، ص٢٣٣ ـ ٢٣٤، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: وهم فرق، وظاهر الرواية الأُولىٰ ورواية الأصل: أنَّ ﴿ إله ﴾ بمعنىٰ معبود، و(في السماء) متعلّق به، ويكون المبتدأ محذوفاً، و(هو) عائد الموصول تقديره: وهو إله في السماء، وإله في الأرض معطوف عليه، أي معبود فيها، وحذف عائد الموصول لطول الصلة بالمتعلّق والعاطف، فحينئذٍ لا يلزم تعدّد الإله.

ولك أن تقدّر (مسمّىٰ) أي وهو الذي مسمّىٰ بالإله في السماء، ومسمّىٰ به في الأرض، ولك جعل (هو) مبتدأ والصلة والموصول خبراً، والظرف خبر مقدم، وكذا (في الأرض) معطوف علىٰ الصلة. وكمال الاتصال، وأنَّ هذه الصلة لا تتّصف بغيره، أغنىٰ عن تقدير عائد، أي هو معبود في السماء، ومعبود في الأرض، لا استقرار ظرفية، ولا يلزم تعدّد الآلهة بوجه أصلاً، وكيف تعدّد الدليل وصفة الفعل، بحسب الآثار، تعدّد المدلول والذات، إنّه لمن المحال، الذي لايقول به إلّا كل غبي.

تنبيه: مسمّىٰ أسماء الله وصفاته، ومبدأ اشتقاقها، من الظهورات الفعلية للمفعولات، ومرجعها إلىٰ فعله المطلق، والصفة المطلقة الحادثة الدالّة، لا هي بحسب الذات القديمة، المنزّهة عن الاقتران والافتراق، والنسب والمفاهيم، والربط والفصل، وغير ذلك.

فتسمىٰ لنا بالقدرة لمّا ظهر بها، فهي تسمية دلالة لا إحاطة، وبمقام الفعل - فهو الظهور لا الذات، وكذا خالق ورازق ونحوها، وكذا الإله، فهو يعبد بأسمائه، لا بجهة التعدّد، ولا بجهة الاستقلال ولا التشريك، ولا إلىٰ نفس الظهور، ولا الجهة المغايرة، بل تلتفت إلىٰ الذات من جهة دلالة الظهور*، ولا تلاحظ - حينئذٍ - غيرها ممّا ينافي ذلك ولا يعرف به الله، كما أشرنا له، ويكون مسمّىٰ الدلالة حينئذٍ الذات، وهو المعني - أي المقصود - لا معنىٰ الاسم، فجهة الدلالة والمعبودية في الكلّ واحدة، وإن تعدّدت الأسماء والصفات، فكلّها لله تعالىٰ، وظهوره بصفة واحدة، وكذا الدلالة، فلا يضرّ تعدّد الأسماء، كتركيبها وتحديدها وغير ذلك، وهو المدعوّ بها والمعبود بها علىٰ ما عرفت، وسبق في المجلد السابق، فافهم.

خاتمة تشتمل علىٰ مقامين

المقام الأول: [اعلم] تحقيق بيان به يتّضح الوجه، في جميع ما سبق من الأحاديث

(*) «فإنّها باب الالتفات. ب». [حاشية «أ»].

وما سيأتي، وما لم ننقله، ممّا فيه نوع توهّم إثبات مقابلة للواجب، أو اشتراك أو نسبة أو إضافة، أو مراعاة غيره تعالىٰ بوجه من الوجوه، عدمي أو وجودي، وكذا فيما دلَّ علىٰ أحديته، ونفي جميع الأغيار والنسب والإضافات عنه تعالىٰ، وكذا باقي صفات الإمكان، وأنّه لا يقوم بالذات شيء منها، ولا ملاحظة لغيرها معها، لا صفة ولا غيرها، حتىٰ اعتباراً، وهذا يوجب إبطال ما وصف به من القسم الأول، والقرآن والسنّة والاجماع والبراهين العقلية مصرّحة بصحّتها، ولولاها ما وصف وعرف وعبد، فنقول: لا تنافي.

فأمّا القسم الثاني -كما هو متواتر- فحقّ، وهو باعتبار الذات [نفسها][1]، وهي علىٰ ما كانت لم تتغيّر عنه، ولا يحدث من الخلق -حالته، أو معه أو بعده- صفة له أو رابطة ونسبة، وإلّا تجدّد كماله وافتقر لخلقه، وتحوّل من الوجوب إلىٰ الإمكان، وكلّه محال، فهو لم يزل علىٰ ما كان، وكان ولا شيء معه حتىٰ اعتباراً ومفهوماً، (وهو الآن علىٰ ما كان) كما ورد في التوحيد[2] وغيره[3]، عن علي والرضا وغيرهم عليهم السلام.

وكيف يصل الأثر - أو قل: الصفة - للمؤثر أو الموصوف؟ ذاتاً أو صفة، أو في حال أو يجمعهما مفهوم أو اعتبار، إنّه لمن المحال المنافي لذلك، فلا يجري عليه تعالىٰ بوجه أصلاً ما أجراه علىٰ خلقه، ولا يعود له ما خلقه ويستكمل به، ويفقده بذاته، فهو محال ولا له جواب.

ولمّا كان الله تعالىٰ بذاته مجهولاً مطلقاً، ولا سبيل إلىٰ خلقه يعرفونه بدون تعريفه، والذات كنز مخفي، وهي علىٰ ما كانت عليه - مخفيّ حال وجود الخلق أيضاً وبعده، ولا يزال عمّا لم يزل عليه - فأحبَّ تعريف خلقه نفسه، لمحض الجود والرحمة، لا لغاية تعود إليه تعالىٰ، فأظهر فيهم صفة دالّة عليه، ووضع لهم أسماء، بها يدعونه ويعرفونه ويندبونه، لا لحاجة له بها، ولا أنّها من ذاته، وهذا بما ظهر لهم بهم، فدلَّ ما ظهر لهم - بالصنع والمصنوعية - علىٰ وجوده وكماله، كمال دلالة لا إحاطة، وهذه الصفة هي نفس التجلّي، وهو بفعله الذي تجلّىٰ له به ولغيره به، لا بذاته تعالىٰ وتقدّس، لامتناع [كونه كلّ][4] الأشياء وحقيقتها، وغيره اعتبارات عدمية قائمة بذاته، وسارية في الأشياء، وغير ذلك.

---

(١) في «أ»: «نفيها».

(٢) «التوحيد» ص١٧٩، ح١٢، بالمعنىٰ، عن الإمام الكاظم عليه السلام.

(٣) «شرح المشاعر» ص ٦٣٤.

(٤) في «ب»: «كون».

ولا مشاركة بينه وغيره بوجه، وإلّا فلا علّة ومعلول، أو قل: أثر ومؤثر، ولا مباينة أيضاً.

نعم، مباينة صفة لا عزلة، فمرجع جميع الصفات الأخير، مثل (عالم) أي ذو علم ـ أو بمعنىٰ معلوم ـ وكذا (لطيف) أي يخلق اللطيف، أو (الربّ) بمعنىٰ المربّي للغير، أو أحاط بالأشياء، وأمثال هذه الصفات، وكذا (خالق) أي موجد للخلق، ونظائرها صفات فعل ونسب تقوم بالحادث، ومرجعها لفعله المجعول، ومنه اشتقت، إلّا أنّه لقيامه به تعالىٰ قيام صدور ـ لا عروض، ولا أنّه جزء أو ركن أو مقوّم له أو ظاهرٌ به، كالمادة والصورة، وصفته دالّة عليه بما تجلّىٰ له به، وقد ألقىٰ فيها مثاله ـ نسبها لنفسه تعالىٰ، تعظيماً وتشريفاً وتكريماً وإعلاءً لحجّته؛ [لا أنّها][1] راجعة لذاته، ولا أنّ [مرد][2] الخلق أو صفاتهم لذاته، ونحو ذلك، ونحوه ﴿ فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ ﴾[3] وما ماثله من الآي، كآية الغضب، وقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ ﴾[4] ﴿ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ ﴾[5].

فطاعته طاعته وبالعكس؛ لأنّها طاعة فعلية، [وهم مظهر][6] فعله الحادث، وإليهم إياب الخلق، ولا حاجة له بهم بوجه أصلاً، فأتىٰ بهذه الأسماء للتفهيم والتعليم بقدر ما نعرف ونطيق، بما تعرّف لنا بنا، ولا تكون قديمة أزلية؛ ليلزم الإشكال والتنافي، فرجوعها لفعله، وهو سابق، والذات متقدّمة عليها، ولا فعل معها، ولا صفة ولا مفعول كذلك، ولا يلزم قيام الحادث به؛ لأنه أوجد فعله به، كما سبق في المجلد السابق.

ولا قيام للصفة بغير موصوفها، فإنّها ليست ذاتية، بل فعلية وقامت به، فهي صفته و[بائنة][7] من جهة الصدور، ودالّة عليه بما ظهر لها بها في مقامها، فالقيام والضرب وصفاتهما قيامهما بالذات، لكن من جهة فعله القيام والضرب، فهما قائمان بالفعل ودالّان علىٰ الذات، من حيث ظهورها بفعلها، لا بأحديتها، وليست هي هو، ونظائره كثير فيك وفي غيرك.

وأمّا إذا أُريد القديمة، فهي عين الذات، إذ لا معلوم ولا نسبة أو إضافة، وكذا معنىٰ الخالقية، لا بمعنىٰ إيجاد الخلق، فارتفع التنافي وزالت الإشكالات، وسيأتي نحو هذا الكلام مع زيادة في الإيضاح، وأنّه من مزال الأقدام.

---

(١) في «أ»: «لأنها».

(٢) في «أ»: «مراد».

(٣) «الزخرف» الآية: ٥٥.

(٤) «الفتح» الآية: ١٠.

(٥) «النساء» الآية: ٨٠.

(٦) في «أ»: «وبهم يظهر».

(٧) في «ب»: «وبالله».

فبين مَن قال بالتشبيه والتجسيم، وأدخله في سلك الممكنات، لمّا رأىٰ وصفه بالاستواء والأولية ـ واليد والطي والنزول و[قبض][1] الروح، ونحو ذلك مما سبق ويأتي ـ كأهل التشبيه من العامة.

وبعض أسقطها وأوّلها بالمجازات اللغوية التخييلية في المبدأ والمعاد، أو في أحدهما، وبعض أثبت الحقائق المتأصلة قديماً في الأزل، غير مجعولة، أو بوجود الاقتضاء، والجعل من كينونة الذات، وتجلّيها لها بها في الأزل، أو بوجود المثل القديمة، أو صور الأسماء القديمة، أو كقول الملّا وتلامذته، تبعاً لابن عربي، من القول بالتنزيه والتشبيه، ورجوعهما إلىٰ الذات، لكن الأول باعتبار الذات نفسها لنفسها، والثاني باعتبار ظهورها بذاتها، وإحاطتها بالكلّ، فالحقيقة واحدة وتوصف بهذه الإضافات والصفات بهذا الاعتبار، ومفاسده كثيرة، زيادة علىٰ ما سبق، ولقد جمع التشبيه والتعطيل.

أوَ لا علموا أنّ الصفة تشابه فعل ذاتها وتناسبه وتدلّ عليه، لا تشبه ذاته ولا تبيّن حقيقتها، وإن دلّت عليها، وليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث غيرهما.

واستمع لنقل كلام لمحمد صادق، تلميذ الملّا الشيرازي، في شرح | أحاديث | الباب الذي هو من الباب الأول وسبق، ولقد خبط فيه خبط عشواء، والعجب منه، لكن التبعية والركون لمثل ابن عربي ينتج ذلك.

قال في بيان قول الرضا: (**فلمّا رأىٰ ذلك من أسمائه القالّون | المكذبون | وقد سمعونا نحدثّ عن الله**) إلىٰ قوله: (**علىٰ أنكم مثله**) وسبق الحديث[2] بتمامه في الباب المشار له، **قال ما لفظة**: «المراد بالأسماء هنا المفهومات المعبّرة بالألفاظ والكتابة، كالرحيم والكريم والوهاب وغيرها».

أقول: بل المراد بها غير الذات الأحدية ذاتاً، أو معنىٰ أو مفهوماً أو لفظاً.

قال: «اعلم أنَّ لله مرتبتين: مرتبة في حدّ ذاته، وأُخرىٰ في إحاطته بخلقه، ولكلّ واحدة حكم مغاير لحكم الأُخرىٰ، ففي الأُولىٰ لا مثل له ولا شبه، وفي الثاني له المثل والسمع والبصر، وجميع أحكام العباد بالعرض، خصوصاً إذا صار سمع العبد والبصر بصره وجميع أعضائه، فيتخلّق العبد بأخلاق الله، كما قال الطوسي في شرحه لمقامات العارفين

---

(١) في «ب»: «بعض».

(٢) انظر: باب آخر وهو من الباب الأول، ح ٢.

من الإشارات[1]، فلا تنافي بينهما، بل كلّ منهما حقّ في مرتبته.

وزعم الغالون في التشبيه أنّ العبد مثل الحقّ تعالىٰ مطلقاً في مرتبة ذاته وفي مرتبة إحاطته، وزعم المنزّهون ـ وهم فرقة أُخرىٰ من الغالين ـ أنّه تعالىٰ ليس متّصفاً بصفات المخلوقات أصلاً، ولا المخلوق متّصفاً بصفات الحقّ مطلقاً، ولم يفرّقوا بين المرتبتين، وكلاهما خطأ، والحقّ أنّهما حقّ، ولكلّ حكم لا يجري في الأُخرىٰ، فليس مثله شيء في مرتبة ذاته، وفي مرتبة إحاطته بالكلّ بالعلم الحضوري له أمثال، ولله الأمثال العليا*».

أقول: سبحانه وتعالىٰ من ذلك علواً كبيراً، فلو قال بالإحاطة الفعلية، وأرجع الصفات لها ـ ورجوعها له كما أشرنا له ـ لأصاب الحقّ، ولكنّه عنه في واد سحيق.

قال: «ويدلّ علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[2] ولم يقل: ليس مثله شيء».

أقول: المثل هو الصفة الدالّة، وهي صفة حدوث، كما عرفت، ومعلوم أنّه ليس مثلها شيء؛ لأنها الدالّة علىٰ أنّه أحدي لا يشبه غيره بوجه، ولا يقوم به غيره، ولا إضافة ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ وليس هو كلّ [الوجود][3]، ولا مفتقراً... إلىٰ آخره ـ كما عرفتها في المجلّدات السابقة ـ فلا يدلّ علىٰ قوله الساقط، أو أن ذلك أبلغ في نفي المثل عنه، كما قال به جماعة[4].

وعلىٰ كلّ فهو صريح في نفي المثل عن ذاته مطلقاً، فلا فرق [فيه][5] بينها، في نفسها أو في إحاطتها؛ لعدم اختلاف الأحوال عليها، وقيام الحدود بها، حتىٰ اعتباراً.

---

(١) «شرح الإشارات» ج٣، ص٣٨٩.

(*) «ولله الأمثال العليا صحيح، وليس كمثله شيء صحيح، فكيف يصحُّ الجمع في توصيفه بين الإثبات والنفي، والإشكال وارد علىٰ تقدير أصالة الكاف وزيادتها، فإنّه علىٰ الأول: يكون لكلّ آية ومثل مثلٌ وآيةٌ؛ لعدم انحصار آياته وأمثاله الدالّة عليه من كونه نوراً لا ظلمة فيه، وعلماً لا يشوبه جهل، وكونه قديماً، وواجب الوجود، وهلم جرا، فهذه أسماء خاصة وصفات خاصة، كل منها مثل صاحبتها في الدلالة والاختصاص، فهي الأمثال العليا، التي تعالت أن يوصف بها الخلق.

وعلىٰ الثاني: نفي المثلية عنه تعالىٰ، المنافي لثبوت تكثّر آياته وأمثاله العليا، والجواب ظاهر بعد التأمل. ب» [حاشية «أ»].

(٢) «الشورىٰ» الآية: ١١.

(٣) في «ب»: «الوجوب».

(٤) انظر: «تفسير الكشاف» ج٤، ص٢١٢ ـ ٢١٣؛ «التفسير الكبير» ج٢٧، ص١٣٢.

(٥) ليست في «ب».

قال: «ثمّ قال عليه السلام: في تفسير كلّ من الأسماء فرق بين معانيها التي لها للحق بـالذات، ومعانيها التي لها للخلق، لئلّا يطلق الناس المعاني التي تليق بجناب الحقّ علىٰ الخلق، لما علمت أنّ الناس جسمانية، وهم مستغرقون في الجسمانية، فإذا سمعوا قولاً من التشبيه من المعصوم، فصاروا معرضين عن التنزيه، مع أنّ الحقّ أن يجمعوا بينهما، ولهذا كتموا الجواب الحقّ عنهم؛ لأنّهم أُمروا أن لا يكلّموا [الناس][1] إلّا علىٰ قدر عقولهم، وعلىٰ قدر احتمالهم الحق، فإنّ في الغلوّ في التنزيه معرفة وإن كانت ناقصة، وفي الغلوّ في التشبيه مفسدة، من القول بتعدّد الآلهة. وميلان [الناس][2] إلىٰ التنزيه خير لهم، وإلىٰ التشبيه شرّ لهم، وإذ رأىٰ الهادون إلىٰ الله ضعف العباد عن المعرفة التامة، كلّفوا [بطرف][3] التنزيه، وإلّا الحقّ الجمع بينهما، ويحكم بأنّ كلّ حكم من المرتبتين حقّ في ذاته.

ثمّ نعود إلىٰ عبارته عليه السلام في تفسير الأسماء، فقوله: (**إنّ الله تبارك وتعالىٰ ألزم عباده أسماء من أسمائه، علىٰ اختلاف المعاني، وذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين**) يعني الأسماء المذكورة ونحوها في الله، بمعنىٰ مغاير للمعنىٰ لها في عباده، في الظاهر.

أقول: هذا الكلام منه عليه السلام علىٰ نحو يفهم منه التنزيه، وإلّا كلّ من المعنيين ـ اللذين في كلّ اسم ـ يمكن أن ينسب إلىٰ كلّ من الحقّ والعبد.

أمّا نسبة المعنىٰ الذي للعبد للحقّ فلفعله بحول الله وقدرته، مطابقاً لقضائه بـالقدرة والاختيار، وفي دقة النظر هما من الله تعالىٰ، وليس العبد خالقاً للقدرة والاختيار اللتين له، فتنسب أفعاله لله.

وأمّا نسبة الذي للحق للعبد، فلوحدة الواجب مطلقاً، فلا يصدر عنه الكثير، إلّا بواسطة الكثرة التي في العبد، فالعبد شرط في صدور المعاني، وله مدخل في صدورها، فيمكن نسبتها إلىٰ [الخلق][4] كما تنسب إلىٰ الحق، فكلّ من المعاني تنسب إلىٰ العبد والحقّ، في إحاطته بالأشياء، لكن لنقص الناس خاطبوهم عليهم السلام بالكلام الناقص، لعدم فهم هذه الدقائق لعلمائهم، فضلاً عن عوامهم ... إلىٰ آخره».

أقول: انظر إلىٰ كلام الضلال، وحاشا الائمة عن سلوك ما ذكره، بل هو الضلال، وعلىٰ

---

(١) من « ب ».

(٢) في « ب »: «النفس».

(٣) في « ب »: «بطريق».

(٤) في « ب »: «الحق».

قوله السابق يصحُّ في مقام الإحاطة أن يقال: إنّ الحقّ عالم [بعلم][1]، وقادر بقدرة وهكذا في أفعال العبد، وبالعكس بالنسبة إلىٰ التنزيه، وظهور الحقّ بالخلق، خصوصاً إذا كان سمعه وبصره وفني فيه.

ولا خفاء في [ـ] هذه الأقوال، ولبداهة ذلك نعرض عن التطويل في الردّ، ونكتفي بما سبق، مع مراعاة الاختصار، وسيأتي قول الملّا والكاشاني في ذلك، فدع كلام الضلال وحيرة الحيران، وارجع إلىٰ ما حقّقناه لك، ولا تتبع المتشابه.

بل لا تشابه والمثال، وليس كما قيل تحقيقه، بمعنىٰ لا يبطل الظاهر ولا ينافي الحق، فهو طلب معنىً يؤول به إلىٰ الحق، وهو فيما قلنا، لا في قول هذا المتصوّف وأمثاله، فهو تحقيق باطل وضمّه إلىٰ آخر.

فلا التنزيه حاصل، ولا التشبيه مرتفع، وكيف يمكن الجمع بينهما؟ إنّه لمن الأوهام الشيطانية وسبل الغواية، ومتفرّع علىٰ ضلال، هو القول بوحدة الوجود واتّحاد الحقيقة، وهو حقيقة الله، فالعبد حقّ خالص وأُمور اعتبارية عدمية، والفرق بالاعتبار، وللذات تجلٍّ لها بها، ومنه* تكونت الممكنات، بلحاظ نظره تعالىٰ للأعيان الثابتة عنده في الأزل. وكلّه ضلال ظاهر، وكرّرناه ليجتنب ولا يشتبه، لعموم شبهته الآن في كثير من بلدان العجم، حتىٰ [أنّه][2] يعدّ كلام الملّا وابن عربي أصل الهدىٰ والعرفان وسنامه، وهو ضلال، بل كفر، كما يظهر لمن وقف علىٰ كلامه في هذا الشرح وغيره، وإن راعينا معه الاختصار استعجالاً.

المقام الثاني: قال محمد صادق في شرح الحديث: «قد علمت أنَّ كلّ شيء مظهر اسم من أسماء الله، والفلك الأعلىٰ وما يحويه مظهر اسم (الرحيم)، باعتبار إدراكه الأشياء بالتفصيل، كما أنّه مظهر اسم (الرحمن) باعتبار إدراكه الأشياء علىٰ سبيل الكلّية، وهذا اسم كلّي، تحته أسماء جزئية، بعدد أشخاص الجسمانيات.

وكذا (الرحمن) فإنّه اسم كلّي ظاهر في العقل الأول، وتحته أسماء جزئية ظاهرة في العقول التي تحت العقل الأول، فالعقل الأول مظهر اسم (الرحمن)، فجميع أشخاص الموجودات مظهر اسم، وكلّ اسم إله، ففي كلّ شيء اسم إله، وفي كلّ شيء إله مغاير

---

(١) في «ب»: «بقدر».

(٢) من حاشية «أ».

(*) «أي من هذا التجلي. ب». [حاشية «أ»].

للإله الآخر في الاسم، لا في المسمّىٰ، فالكل واحد، وليس بينهما مغايرة أصلاً في المسمّىٰ، هذا مراده عليه السلام».

أقول: ليس مراده عليه السلام ذلك.

فأمّا كون أسماء الموجودات أسماءه، وهي مراتب، وللموجودات ظهور بحسب القابليات، وبحسب العود، والمُلك مظهر الملكوت، وإلىٰ المشيئة يرجع الأمر، وإليه تصير الأمور، لكن ليس ترتيبها كما قال، والبسط معه في هذه المسألة ممّا لا يسعه المقام.

وليس كلّ اسم إلهاً علىٰ حدة، ولا من وجه، وإلاّ لزم عبادة الاسم، وإنّما الأسماء تدلّ، فعبادة الله بجهتها الدالة؛ [لا أنها][1] نفسها بالدلالة، فإنّه كفر أو شرك، كما سبق في المجلد السابق[2].

ومرجع جميع الموجودات إلىٰ اسمه الأعظم، مشيئته الكلية، ومغايرة الدليل لا يوجب مغايرة المدلول، علىٰ أن جهة الدلالة واحدة، وحدة مخلوقة ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾[3]. والاسم غير المسمّىٰ مطلقاً، إن أُريد بالمسمّىٰ الذات الأحدية.

والأسماء وإن تعدّدت لفظاً ومفهوماً، لكن لا توجب تعدّد المسمّىٰ، فإنَّ دلالتها دلالة تعريف، لا إحاطة شهودية، وبما ذكرناه كفاية في ردّ قوله، لكثرة الردّ له.

قال: «وقد علمت أنَّ الاسم ـ علىٰ اصطلاح الخواص ـ الوجود مع تعيّن، وكلّ موجود هو الوجود مع تعيّن، والشيء مع غيره غير هذا الشيء، فكلّ اسم مغاير لاسم آخر، وجميع الوجود مع التعيّنات علامة الأمر الواحد، وهو الوجود من حيث إنّه وجود؛ لأنّها مراتبه وآثاره، والأثر يدلّ علىٰ المؤثر، فهو اسمه، ووجه دلالته عليه أنَّ بينهما ارتباطاً وتناسباً ذاتياً، بدليل التناسب والارتباط، وبهذا التناسب يدلّ عليه، فتدبّر».

أقول: قد تدبّرناه بأدنىٰ تدبّر، فإذا هو ضلال لا هدىٰ فيه، كما عرفت مكرّراً ويأتي، وليس الوجود هو الله والتعيّنات أُمور اعتبارية، وليست الدلالة من حيث التناسب والارتباط الذاتي، فمحال بين الله وخلقه ذلك، ودلالته علىٰ مؤثره لأمر [وجودي][4] فيه، فلا يكون هو هو، وإلّا فلا فرق بين الأثر والمؤثر، وهو محال، ولا ثبوت له في ذات الأثر بوجه، كما عرفت، فبطل التفريع بطلب المناسبة وعدمها، والرابط وعدمه، ونحو ذلك من مسائل الضلال.

---

(١) في «ب»: «لأنها».

(٢) انظر: «هدي العقول» ج ٣، الباب الخامس، ح ٢. وسبق أيضاً في هذا المجلّد، باب معاني الأسماء واشتقاقها، ح ٢.

(٣) «الملك» الآية: ٣.

(٤) في «أ»: «ويؤدي».

وقال الملّا الشيرازي في شرح الحديث: «قوله: (هي قولنا) أي دالّ علىٰ قولنا بأنّ فاعل الأشياء هي الطبيعة الجسمانية، لأنّ الطبيعة - أو الطباع - إله الطباعية، والرجل كأنّه كان منهم، وجعل الآية علىٰ قوله، وبها احتج علىٰ هشام، فغلب عليه وأسكته؛ لقوله: فلم أدر بما أجيبه، فحججت، أي صرت محجوجاً مغلوباً»[1].

أقول: ظاهر الحديث - ويدلّ عليه آخره - أنّه من الحجّ بالمعنىٰ الشرعي، أي قصدت الحجّ، إلّا أنّ الملّا لم ينقل آخر الحديث، والذي وجدناه من النسخ مذكورة فيه، وعرفت حال الديصاني، وأنّه زنديق قائل بالطبيعة أوبإلهين، ونحوها من أقوالهم.

قال: «واعلم أنّ الظرف لا يتعلّق بالاسم الجامد العَلَمي، ولهذا استدل بقوله تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ اللهُ فِي السَّمٰوَاتِ ﴾[2] علىٰ أنّ اسم (الله) مشتق غير جامد، وحينئذٍ كان المتعلّق بالسماء أو الأرض المعنىٰ النسبي الإضافي، كالمعبودية ونحوها، فيكون معنىٰ الآية: وهو الذي في السماء معبود، وفي الأرض معبود، أو ما يجري مجراه، لكنّه عليه السلام ألزمه بما هو أوضح وأقرب إلىٰ فهمه، وباقي ألفاظ الحديث واضح»[3].

أقول: أمّا اسم الله وباقي أسمائه فمشتقة، كما سبق في المجلد السابق؛ لما عرفت لا لما ذكره، وإلّا فللبحث فيه مجال، فقد يجوز لتنزيله منزلة العلم بالغلبة، وبقي فيه كلام.

وليست الألوهية المعنية هنا | بالمعنىٰ | النسبي الاضافي، فإنّ دلالة الاسم علىٰ المسمّىٰ دلالة وجودية فطرية، لا عرضية نسبية، وإلّا تساوت الدلالة بين المناسب والمباين لجميع الأشياء، وليس كذلك، وللبحث مجال واسع.

ثمّ غير خفي علىٰ العارف أنّ الله إذا كان علىٰ ما لم يزل، لم يتحوّل عمّا كان ولم يتغيّر، ولم يحدث له من [الخلق][4] حال، بل علىٰ ما كان، فلا يطلب له أين ولا [آن][5]، ولا يقال له: كان أو يكون وأمثال ذلك، ولكن وقع لبعض - لقصورهم - السؤال عنه بذلك، وإثبات معه زمان لا نهاية له، أو زمان موهوم، أو تغيّر عمّا كان عليه، من توهّمات شيطانية، حيث لم يأتوا البيوت من أبوابها، فإذا سمعوا: قبل وبعد بالنسبة له - أو مثل: قبل كلّ شيء،

---

(١) «شرح أُصول الكافي» ج٣، ص ٣٣٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الأنعام» الآية: ٣. لكن الآية الواردة في ح ١٠ هي قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ﴾. «الزخرف» الآية: ٨٤.

(٣) «شرح أُصول الكافي» ج٣، ص ٣٣٠.

(٤) في «ب»: «الحق».

(٥) في «ب»: «متىٰ».

والباقي بعد فناء كلّ شيء ـ حرّفوا الكلم عن مواضعه، أوَ لا علِموا أنَّ فعله وكيفيّة صدوره منزّه عنه؛ لأنّه صدر به، فكيف ذاته؟ فهو تعالىٰ باق علىٰ أوّليته وما عليه ذاته في الأزل، وأزله ذاته، فاطْوِ هذه الهوسات الشيطانية، ومنتهاك إلىٰ الإمكان، والكلّ معدوم دونه وقاصر.

وممّا روي في التوحيد ـ ممّا يسلك في نظام ما سبق ـ حديث اليهوديين اللذين آمنا بموسىٰ، وسمِعا من محمد ﷺ، فلمّا قبض، قدما يسألان عن صاحب الأمر بعده، ثمّ أخذ في الحديث، إلىٰ أن قال: ثمّ أتيا عليّاً، فقالا له: فأين ربك؟ قال لهما علي عليه السلام: **(إن شئتما أنبأتكما بما كان علىٰ عهد نبيكما موسىٰ عليه السلام، أو بما كان علىٰ عهد نبينا محمد ﷺ)** قالا: أنبئنا بالذي كان علىٰ عهد موسىٰ.

قال عليه السلام: **(أقبل أربعة أملاك: ملك من المشرق، وملك من المغرب، وملك من السماء، وملك من الأرض، فقال صاحب المشرق لصاحب المغرب: من أين أقبلت؟ قال: من عند ربي، وقال صاحب المغرب لصاحب المشرق كذلك، وأجابه بالأول، وكذا قال النازل من السماء للخارج من الأرض، وأجابه بذلك، وكذا الخارج من الأرض للنازل من السماء. وأمّا ما كان علىٰ عهد نبينا محمد ﷺ، فذلك قوله في محكم كتابه: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَّجْوىٰ ثَلاثَةٍ إِلّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾[1] الآية)** الحديث[2].

وفي التوحيد[3]: في حديث سلمان الفارسي، يذكر فيه قدوم الجاثليق المدينة، مع مائة من النصارىٰ.

وروي في إرشاد الديلمي[4]، وفيه مسائل عجيبة، وسأل أبا بكر وعجز، ثمّ أُرشد إلىٰ علي أمير المؤمنين، وسأله، وأجابه عن جميعها.

ومنها: «**أخبرني عن وجه الربّ تبارك وتعالىٰ؟ فدعا عليٌّ عليه السلام بنار وحطب فأضرمه، فلمّا اشتعلت، قال علي عليه السلام: (أين وجه هذه النار؟) قال النصراني: هي وجه من جميع حدودها، قال علي عليه السلام: (هذه النار مدبّرة مصنوعة لا يُعرف وجهها، وخالقها لا يشبهها، ولله المشرق والمغرب، فأينما تولوا فثمَّ وجه الله، لا يخفىٰ علىٰ ربنا خافية)** والحديث طويل»[5].

---

(١) «المجادلة» الآية: ٧.

(٢) «التوحيد» ص ١٨١، ح ١٥، بالمعنىٰ، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «التوحيد» ص ١٨٢، ح ١٦.

(٤) «إرشاد القلوب» ج ٢، ص ٢٩٩.

(٥) «التوحيد» ص ١٨٢، ح ١٦.

بيـان: الكلام في [كيفية استدلاله][١] علىٰ هذه المسألة لا يسعه المقام، بحسب ما نفهمه، دع مالم نعلمه، لكن الإمام قصد الوجه الظاهر، وهو حق، وهو أنّه لا وجه لها، بل هي وجه من كلّ جهة، وهي الشعلة، وهي حاصلة من النار المكلّسة للدخان، والأشعة قائمة بالشعلة، فهي وجهها من كلّ جهة، ولله المثل الأعلىٰ. ولا يريد بـالمثل أنَّ الشـعلة الظاهرة هي النار، وأثبتَ له علىٰ ذلك بطريق التنزيه، والأولوية التامة.

وفيه، عنه عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إنَّ موسىٰ بن عمران لمّا ناجىٰ ربه قال: يـا رب أبعيد أنت منّي فأُناديك، أم قريب فأُناجيك؟ فأوحـىٰ الله جـلّ جـلاله إليـه: أنـا جـليس مَـن ذكرني)[٢].

وورد عنهم في غير حديث[٣] بأنّهم عليهم السلام جنبه ووجهه ويده وعينه، وسيأتي بيانه فـي باب النوادر[٤] إن شاء الله، وكذا أنّهم يده، واليد أربعة عشر: عددهم عليهم السلام، واليد القـدرة أيضاً، وهم* قدرته، ولكن إذ مقدور، وهي القدرة الفـعلية لا الذاتـية، سـبحانه وتـعالىٰ. وليس المراد باليد: المحسوسة، ولا الآلة والجهة الداخلة في الذات للاستعانة.

وفي البحار، نقلاً عن التوحيد[٥] للصدوق، ومعاني الأخـبار[٦]: عـن ابـن عـصام عـن الكليني، عن علان، عن اليقطيني، قال: سألت أبا الحسن علي بن محمد العسكـري عليهما السلام عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَالأَرْضُ جَميعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَالسَّمٰواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾[٧] فقال: (ذلك تعيير الله تبارك وتعالىٰ لمن شبّهه بخلقه، ألا ترىٰ أنّه قال: ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدرِهِ ﴾[٨] ومعناه إذ قالوا: إنَّ الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة، والسماوات مطويات بيمينه، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدرِهِ إِذْ قَالُواْ ما أَنزَلَ اللهُ علىٰ بَشَرٍ مِّن شَيءٍ ﴾[٩] ثمّ نزّه عزَّ وجلَّ نفسه عن القبضة واليمين، فقال: ﴿ سُبحانَهُ وَتَعالىٰ عَمّا يُشرِكُونَ ﴾[١٠])[١١].

---

(١) في «أ»: «البقية واستدلاله».
(٢) «التوحيد» ص١٨٢، ح١٧.
(٣) «الكافي» ج١، ص١٤٣ ـ ١٤٥، باب النوادر من كتاب التوحيد، ح٣، ٥، ٧ ـ ٩.
(٤) «هدي العقول» ج٧، الباب: الثالث والعشرون. (*) «أي محلها، محال مشيئة الله. ب» [حاشية «أ»].
(٥) «التوحيد» ص١٦٠، ح١.
(٦) «معاني الأخبار» ص١٤، ح٤.
(٧) «الزمر» الآية: ٦٧.
(٨) «الأنعام» الآية: ٩١؛ «الزمر» الآية: ٦٧.
(٩) «الأنعام» الآية: ٩١.
(١٠) «الزمر» الآية: ٦٧.
(١١) «بحار الأنوار» ج٤، ص١، ح٢، صححناه علىٰ المصدر.

بـيان: من أحد وجوه الآية، وهو لا ينافي تفسير اليد بهم عليهم السلام، كما لا يخفىٰ، والقرآن له وجوه، وهذا الوجه لم يذكره المفسّرون، وكم حديث مثله، بل ما مع الخلق من علم فمنهم، وما لم يخرج منهم ضلال.

وفي التوحيد: أنَّ علياً دخل السوق فإذا هو برجل مولّيه ظهره يقول: لا والذي احتجب بالسبع، فضرب عليٌّ ظهره، ثمّ قال: **(من الذي احتجب بالسبع)**؟ قال: الله يا أمير المؤمنين، قال: **(أخطأت، ثكلتك أُمّك، إنَّ الله عزَّ وجلَّ ليس بينه وبين خلقه حجاب؛ لأنّه معهم أينما كانوا)** قال: ما كفّارة ما قلت يا أمير المؤمنين؟ قال: **(أن تعلم أنّ الله معك حيث كنت)** قال: أطعم المساكين؟ قال: **(لا، إنّما حلفت بغير ربّك)**[(١)].

بيـان: ومثل هذه في تنزيه الله، وبيان تأويل ما يوهم التشبيه، كثير في البحار وغيره، وفيما حصل كفاية.

ولا يخفىٰ علىٰ الفطن أنَّ ما ذكروه عليهم السلام وبيّنوا ـ في تأويل ما يوهم التشبيه، كما دلَّ علىٰ المعية، أو الصورة أو النزول أو الاستواء، أو اليد أو الساق، أو كونه تعالىٰ سمع المتقرّب وأمثاله ـ خلاف ما ذكره محمد صادق، وأورد عليه المتشابه، كما سبق ويأتي، بل كلامه يقرّره ويقوّي حصول الشبه له تعالىٰ والمشابهة، وكذا كلام أُستاذه الملّا الشيرازي، وكلام ملّا محسن الكاشاني في كتبه، لاتّفاقهم علىٰ أنَّ التنزيه باعتبار الذات بذاتها، والتشبيه بظهورها بخلقها، أو قل: التعيّنات، أو صور الأسماء والصفات، فيلحقها حكمهم وصفاتهم، كما أنَّ السالك الفاني في الذات ـ بزعمهم ـ يوصف بصفاتها، ويكون هو هو*.

قال الكاشاني في أنوار الحكمة: «وأمّا اتصافه تعالىٰ بما يوهم التشبيه، كتاباً وسنّة، فإنّه من حيث أسمائه وصفاته ومعيّته للأشياء، لا من حيث ذاته، فهو ـ حينئذٍ ـ منزّه عن التنزيه والتشبيه، لا من حيث قربه للأشياء ومعيته لها»[(٢)]... إلىٰ آخره.

وكم لهم من هفوة، أوقفناك عليها في غير موضع من هذا الشرح، نعوذ بالله ونستغفره من ذلك.

* * *

---

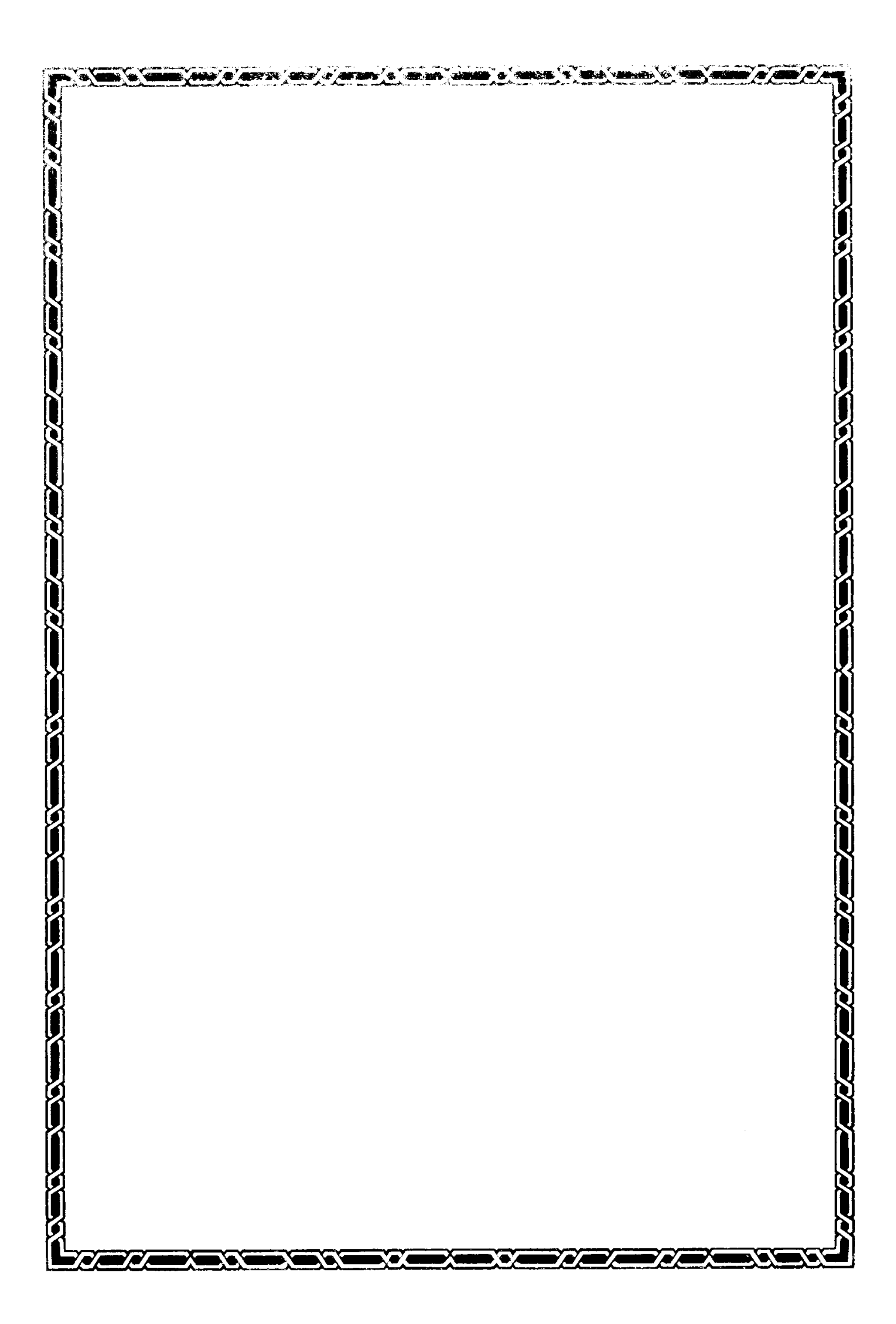
(١) «التوحيد» ص ١٨٤، ح ٢١.

(*) «كما قال الحلّاج: أنا الله. ب». [حاشية «أ»].

(٢) «أنوار الحكمة» مخطوط برقم ١٠٩٢٩، الورقة ١٣، باختصار.

الباب العشرون

العرش والكرسي



أضواء حول الباب

أقول هذا الباب [العشرون][1] من كتاب التوحيد، وأحاديثه سبعة.

واعلم أنّ للعرش معاني متعدّدة[2]، وكذا الكرسي[3]، ولكلّ عرش كرسيّ يقابله، إلّا أن يريد بالعرش مجموع العالم، أو المشيئة الأمرية علىٰ وجه، ومَن راجع الروايات وجدها صريحة في التعدّد، كما في التوحيد[4] وغيره[5].

منها: ما في فضائل العترة للسيد الرضي، عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث، وقد سأله الجاثليق عن الجنّة والنار، فقال عليه السلام: (**الجنّة تحت العرش في الآخرة، والنار تحت الأرض السابعة**).

وروي: أنّ أرض الجنّة الكرسي، وسقفها العرش.

وروي[6] أنّه في مرتبة العظمة أو المُلك العظيم، وهو ملك الكيفوفية، أو ملك العظمة.

وورد في القمر: أنّه يسجد تحت الكرسي، والشمس تخرُّ ساجدة تحت العرش.

وورد في الخصال: (**أنّ لله ألف ألف عالم، وألف ألف آدم، ونحن في آخر تلك العوالم والآدميين**)[7].

وما هنا دليل علىٰ ما هناك، ولا ينال ما هناك إلّا بما هنا ـ كما روي[8] ـ والعوالم متطابقة،

---

(١) في النسختين: «التاسع عشر».

(٢) انظر: «بحار الأنوار» ج٥٥، ص٣٧ – ٣٩.

(٣) انظر: «مجمع البيان» ج٢، ص٤٦٩؛ «بحار الأنوار» ج٥٥، ص٢.

(٤) «التوحيد» ص٣٢١، ح١.

(٥) «معاني الأخبار» ص٢٩ ـ ٣٠، ح١ ـ ٢.

(٦) «التوحيد» ص٣٢١، ح١.

(٧) «الخصال» ج٢، ص٦٥٢، ح٥٤، نقله بالمعنىٰ.

(٨) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٥، ح١؛ «بحار الأنوار» ج١٠، ص٣١٦، ح١.

والمُلك ظاهر الملكوت، وهو غيب فيه، وكذا الجبروت، وهو والكلّ تحت المشيئة، فيجب من ذلك أن يكون لكلّ عالم ومقام وجود عرش وكرسي وشمس وقمر، بحسب ما يناسبه.

فقول علي عليه السلام في خطبته التطنجية: (**ولقد رأيت الشمس عند غروبها، وهي كالطائر المنصرف إلىٰ وكره**)[1] يريد في مغيبها وسجودها تحت العرش، يشمل كلّ شمس في كلّ عالم، وكلّ عرش، وهو عليه السلام يرىٰ جميعها كذلك، كلّ في مقامه، لا هذه الشمس خاصة.

ولمّا كان في معنىٰ العرش والكرسي أقوال لأهل التشبيه ـ كما يظهر من أحاديث الباب وغيرها، وينسبونها إلىٰ الله، لشبهات شيطانية وتوهّمات من بعض الروايات ـ ذكره ومعانيه في أبواب التنزيه.

ومن هذه الأقوال: إنّ العرش موضع جلوس الربّ للتدبير، والكرسي موضع الزيارة، فيتجلّىٰ الربّ فيه وينزل ليقضي بين العالم.

وقيل: إنّ الربّ متمكّن علىٰ العرش، وقدماه علىٰ الكرسي، ويفسّرون قوله تعالىٰ: ﴿ **الرَّحْمٰنُ علىٰ العَرْشِ استَوَىٰ** ﴾[2] بأنّه محل له، والربُّ مستقر عليه.

ومحمد صادق ـ وسيأتي ـ جعل من معانيه وجود الله، تفريعاً علىٰ ما ذهب إليه من القول بوحدة الوجود.

معاني العرش

ثمّ اعلم أنّ المعروف من تتبع الروايات أن العرش يطلق علىٰ عدة معان، يتعيّن بعضها في المقام لخصوصية المقام أو قرينة، فيطلق ويراد به: مجموع العالم ـ وهو ما سوىٰ الله تعالىٰ ـ أو الملك أو الملكوت وأسبابها، وعلم الباطن، وأصل مطلع [البدع][3]، وعلم الكيف والكون والقدر والحدّ والأين والمشيئة، وفعله والإرادة، وعلم الألفاظ والحركات والترك، وعلم العود والبدء، وعلم الأحدية، علىٰ ما هو المفهوم من الأخبار، لا الذات بحسبها، فإنّ جميع معاني العرش في مقام الحدوث، ومقام الأحدية هي صفة الفعل والفاعلية الظاهرة بالفعل.

وعرش الوحدانية، والمثل الأعلىٰ ـ بمعنىٰ التقديس ـ والمثل الأعلىٰ: الألوهية والربوبية والرحمانية، والآية الكبرىٰ والنبأ العظيم، والاسم الأكبر والأسماء الحسنىٰ، بل

---

(١) «مشارق أنوار اليقين» ص١٦٧، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) «طه» الآية: ٥.

(٣) في النسختين: «البدء».

كلّ اسم له، والخلق والرزق والحياة والممات، وعلىٰ اللوح المحفوظ، وألواح المحو والإثبات، وعلىٰ كلّ عالٍ تحته أفاعيل، وعلىٰ محدّد الجهات، وعلىٰ كلّ فلك بالنسبة لما تحته، وكلّ عنصر بالنسبة لما تحته.

ومن تتبّع الروايات وجدها صريحة في تعدّد معناه.

ومنها: ما روي في التوحيد للصدوق، بإسناده إلىٰ حنان بن سَدير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العرش والكرسيّ، فقال: (إنّ للعرش صفات كثيرةً مختلفةً، له في كلّ سبب وضع في القرآن صفة علىٰ حدة، فقوله: ﴿ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾[1] يقول: المُلكُ العظيم، وقوله: ﴿ الرَّحْمٰنُ عَلىٰ العَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾[2] يقول: علىٰ المُلك احتوىٰ، وهذا مُلك الكيفوفية في الأشياء.

ثمّ العرش في الوصل متفرد من الكرسي؛ لأنهما بابان من أكبر أبواب الغيوب، وهما جميعاً غيبان، وهما في الغيب مقرونان؛ لأنّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب، الذي منه مطلع البدع، ومنه الأشياء كلها.

والعرش هو الباب الباطن، الذي يوجد فيه علم الكيف والكون، والقدر والحدّ والأين والمشيئة، وصفة الإرادة وعلم الألفاظ، والحركات والترك، وعلم العود والبدء، فهما في العلم بابان مقرونان؛ لأنّ مُلكَ العرش سوىٰ مُلك الكرسي، وعلمه أغيب من علم الكرسي، فمن ذلك قال: ﴿ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾، أي صفته أعظم من صفة الكرسي، وهما في ذلك مقرونان).

قلت: جعلت فداك، فلم صار في الفضل جارَ الكرسي؟ قال: (إنّه صار جارَه، لأنّ علم الكيفوفية فيه، وفيه الظاهر من أبواب البداء وأينيتها وحدّ رتقها وفتقها، فهٰذان جاران، أحدهما حمل صاحبه في الصرف، وبمَثَلٍ صرّف العلماء، ويستدلوا علىٰ صدق دعواهما، لأنّه يختص برحمته من يشاء وهو القوي العزيز.

فمن اختلاف صفات العرش أنّه قال تبارك وتعالىٰ: ﴿ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[3] وهو وصف عرش الوحدانية؛ لأنّ قوماً أشركوا كما قلت لك.

قال تبارك وتعالىٰ: ﴿ رَبُّ الْعَرْشِ ﴾ رب الوحدانية ﴿ عمّا يَصِفون ﴾، وقوماً وصفوه بيدين، فقالوا: ﴿ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ ﴾[4] وقوماً وصفوه بالرجلين، فقالوا: وضع رجله علىٰ صخرة بيت المقدس، فمنها ارتقىٰ إلىٰ السماء، وقوماً وصفوه بالأنامل، فقالوا: إنّ محمداً قال: إنّي وجدت برد أنامله علىٰ قلبي، فلمثل هذه الصفات قال: ﴿ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾.

---

(١) «التوبة» الآية: ١٢٩.
(٢) «طه» الآية: ٥.
(٣) «الأنبياء» الآية: ٢٢؛ «الزخرف» الآية: ٨٢.
(٤) «المائدة» الآية: ٦٤.

يقول: رب المثل الأعلىٰ عمّا به مثّلوه، ولله المثل الأعلىٰ، الذي لا يشبهه شيء ولا يوصف ولا يُتوهَّم؛ فذلك المثل الأعلىٰ، ووصف الذين لم يؤتوا من الله فوائد العلم، فوصفوا ربهم بأدنىٰ الأمثال، وشبّهوه بالمتشابه منهم، فيما جهلوا به، فلذلك قال: ﴿ وَمَا أُوتِيتُم مِنَ العِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾[١] فليس له شِبه ولا مِثل ولا عِدْل، وله الأسماء الحسنىٰ التي لا يسمّىٰ به غيره، وهي التي وصفها في الكتاب، فقال: ﴿ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلحِدُونَ فِي أَسمَائِهِ ﴾[٢] جهلاً بغير علم.

فالذي يُلحِدُ في أسمائه بغير علم يُشركُ وهو لا يعلم، ويكفر به وهو يظنّ أنّه يحسن، فلذلك قال: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾[٣] فهم الذين يلحدون في أسمائه بغير علم، فيضعونها في غير مواضعها.

يا حَنان، إنَّ الله تبارك وتعالىٰ أمر أن يتّخذ قومٌ أولياءَ، فهم الذين أعطاهم الله الفضل، وخصّهم بما لم يخصَّ به غيرهم، فأرسل محمداً ﷺ، فكان الدليل علىٰ الله بإذن الله عزَّ وجلَّ، حتىٰ مضىٰ دليلاً هادياً، فقام من بعده وصيه ﷺ دليلاً هادياً علىٰ ما كان، هو دلَّ عليه من أمر ربه، من ظاهر علمه، ثمّ الأئمة الراشدون)[٤].

بيـان: يُفهم من هذا الحديث وغيره أنّ إطلاق العرش علىٰ العلم لا يراد به العلم الذاتي؛ لأنّه ذات الله، ولا يقارن غيرها، ولا تبدو الأشياء منها، بل مبدأ الاشتقاق فعلها.

ومنه أيضاً يُعرف أنّه بمعنىٰ العلم، هو أعلىٰ مراتب العرش، وأشرف معانيه وأجمع.

وقوله أول الحديث: (إنّ للعرش صفات كثيرة) صريح في تعدّد [معانيه][٥]، فلكلّ صفة معنىً، وكلّ معنىً عرش، ففسّر العرش في ﴿ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾ بالمُلك، فهو أحد معانيه، وكذا في الآية الثانية[٦]، ويراد فيه المُلك الظاهر أو الملكوت أو المجموع، أو مُلك الكيفوفية في الأشياء، وهو غيبها.

وإنّما كان أعظم أبواب الغيوب؛ لأنَّ مبدأ البداء من المشيئة، وهي أعظم الأبواب؛ لعمومه لجميع الأشياء وقوامها بها، وظاهرها الإرادة، أو قل: الأمر المفعولي، أو قل: لابدّ للشيء من إجمال وتفصيل، الأول: العرش، والثاني: الكرسي، وهما مقرونان ملتفان.

---

(١) «الإسراء» الآية: ٨٥.

(٢) «الأعراف» الآية: ١٨٠.

(٣) «يوسف» الآية: ١٠٦.

(٤) «التوحيد» ص ٣٢١، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) في «ب»: «مضاهيه».

(٦) يعني في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمٰنُ علىٰ العَرْشِ استَوَىٰ﴾.

فالتفصيل: تفصيل ذلك الإجمال، بحسب الظهور لا عينه، فإنّه أغيب منه، وإلّا فلا إجمال وتفصيل، وليس كذلك.

وتعرف أحد معانيه ـ أيضاً من قوله ـ: الباب الأعظم، ومن إطلاقاته العليا قوله تعالىٰ: ﴿ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ فإنَّ المراد به هنا بمعنىٰ المثل الأعلىٰ، كما قالهﷺ، وهو ظاهر من الحديث، وذكر أنّه المراد من قوله: ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ وهو تأويلها، فيكون معنىٰ ﴿ رَبِّ الْعَرْشِ ﴾: رب المثل الأعلىٰ، الذي وصف به نفسه لأوليائه، وسمّىٰ نفسه بهم، لمن أراد أن يدعوه بها، أي نزّهه بهذا الوصف وبهذه التسمية عمّا يصفه الملحدون بتلك الأسماء القبيحة.

فيكون معنىٰ استوائه علىٰ العرش: ظهوره بتلك [العزّة][1] المرادة من المثل الدالّ الأعلىٰ، وهو العرش هنا، والله قد جعل محمداً وآله حملة عرشه الأعظم الأتم الأعم، بل هم المحدِقون به.

وفي الجامعة: (خلقكم الله أنواراً، فجعلكم بعرشه محدِقين، حتىٰ منَّ علينا بكم)[2] فيكونون هم العرش الأعظم بوجه، وهم الحاملون له بوجه، وهم مظهر بدء عرش الوحدانية، وهم الاسم الأكبر الأعظم، الأعم الأجمع الأتم، والله فعل بهم وجعلهم الواسطة للكلّ، بدءاً وعوداً، فهو ظاهر بعزتهم، وجعل طاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، فهو استواء علىٰ هذا العرش، وهو أيضاً ظهر لهم بهم بمشيئته، ولغيرهم بهم، فهذا استواء علىٰ العرش.

وهم أيضاً الآية والمثل الأعلىٰ الدال والدليل، وكذا بمعنىٰ التقديس، ويصدق عليهم معنىٰ العرش بكلّ معنىً باعتبار.

ومن أحد معاني العرش المذكورة كُتبت عليه أسماؤهمﷺ، وهذه كتابة بأصل الوجود التكويني والانطباع النوري، كقوله تعالىٰ: ﴿ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴾[3]، ويصحّ إرادة الكتابة الظاهرة، وهو معنىٰ كتابة أسمائهم علىٰ العرش، كما روي في حديث أبي سلمىٰ[4] راعي رسول الله، وغيره، وهذه كتابة أشباحهم وفاضل أنوار حقائقهم، لا كتابة

---

(١) في «ب»: «المعرفة».

(٢) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٨، ح١٧٧.

(٣) «المجادلة» الآية: ٢٢.

(٤) «بحار الأنوار» ج٣٦، ص٢١٦، ح١٨. وفي النسختين: «أبي سليمان»، وما أثبتناه من المصدر.

حقائقهم، فهم لا يطيقون حملها، وهي فوق الصور والأشباح، فظهروا في نور العرش وسناه، وهي مراتب فاضل نوري، وحقيقتهم العرش.

ولك إطلاق العرش بمعنىٰ معانيهم ورقائقهم، أي أرواحهم وصورهم وطبائعهم، وهذه أركان لهم أيضاً، فالعرش كأصل الشجرة والأركان كأغصانها، وهذه الصور والأشباح ضحضاح بالنسبة إلىٰ تلك الشجرة، وهي الحقيقه، وأشار عليّ بن الحسين عليهما السلام إلىٰ هذه الأركان، كما روي في التوحيد عنه عليه السلام: (**إنّ الله عزَّ وجلَّ خلق العرش أرباعاً، لم يخلق قبله إلّا ثلاثة أشياء: الهواء والقلم والنور، ثمّ خلقه من أنوار مختلفة، فمن ذلك النور نور أخضر اخضرَّت منه الخضرة، ونور أصفر اصفّرت منه الصفرة، ونور أحمر احمَرَّت منه الحمرة، ونور أبيض وهو نور الأنوار، ومنه ضوء النهار، ثمّ جعله سبعين ألف طبق، غِلظُ كلّ طبق كأول العرش إلىٰ أسفل السافلين، ليس من ذلك طبق إلّا يُسبّح بحمد ربّه ويقدسه بأصوات مختلفة، وألسنة غير مشتبهة، ولو أُذن للسان منها، فأسمعَ شيئاً ممّا تحته لهدم الجبال والمدائن والحصون، وَلَخَسفَ البحار ولأهلك ما دونه، له ثمانية أركان، علىٰ كلّ ركن منها من الملائكة ما لا يحصي عددهم إلّا الله عزَّ وجلَّ، يسبّحون الليل والنهار لا يفترون، ولو حسَّ شيء ممّا فوقه ما قام لذلك طرفة عين، بينه وبين الإحساس الجبروت والكبرياء، والعظمة والقدس، والرحمة ثمّ العلم، وليس وراء هذا مقال**)[١].

بيان: لك أن تريد بالعرش هنا ثالث رتبة للحقيقة المحمّدية صلى الله عليه وآله، والهواء الذي فوقه: عمق الإمكان الأكبر الأعظم، المذكور في دعاء السمات[٢]. والقلم هو الوجود المسمّىٰ بالماء الأوّل، الحامل للعرش المذكور في قوله تعالىٰ: ﴿ وَكَانَ عَرشُهُ عَلىٰ المَاءِ ﴾[٣] وهذا باعتبار أنّه الاسم المربّي، وهو اسمه البديع. والنور هو الدواة الأولىٰ وأرض الجرز، وهو الماء الحامل للعرش، ثاني مرتبة للحقيقة المحمدية: مقام الأمر المفعولي، والمرتبة الأُولىٰ نفس المشيئة وصورتها، وكونهم المثال والمسمّىٰ وعالم (أحببت)[٤]. والنور الأبيض معانيهم، والأحمر طبائعهم، والأصفر رقائقهم، والأخضر أشباحهم وصورهم.

---

(١) «التوحيد» ص ٣٢٥ – ٣٢٦، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «البلد الأمين» ص ٩١، وفيه: (وبعلمك وجلالك... التي لم تستقلها الأرض... وانزجر لها العمق الأكبر).

(٣) «هود» الآية: ٧.

(٤) «جامع الأسرار» ص ١٠٢، وفيه: (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف).

الخامسة من مراتب العرش، إن جُعل قوله: (ثمّ خلقَهُ) بمعنىٰ جعله، وإن جُعل تفسيراً للأوّل كان مرتبة رابعة للعرش، وضمير (ثُمَّ جَعَلَهُ) يعود للعرش.

والمراد بالأطباق والألسن: مظاهر تلك الأشباح وشؤونها، وهو عوالم جزئيات وأجزاء منه، وكلّها تسبّح وتقدّس وتعبده بالثناء عليهم، ونشر فضائلهم، فهو من أفضل العبادات، وهو تأويل: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾[١] [وما فوقه بعلله][٢] وأسباب [فنائه][٣]، وهي مقيّدة بمعانيها عن تعقّل ما فيها من المعاني الدالّة علىٰ عجيب القدرة و[الصنع][٤]، بما لا نطيق سماعه، وأنوار الملكوت هو الحائل بينها وتلك.

والأحاديث الواردة بكتابة أسمائهم علىٰ كلّ شيء لا تعدّ وتحصىٰ، رواها الفريقان، وهي طافحة في الاحتجاج، وغيره من كتب الحديث[٥].

وفي حديث الاحتجاج: (**إنّ الله عزّ وجل لمّا خلق العرش كتب عليه لا إله إلّا الله، محمد رسول الله، علي أمير المؤمنين**) وكذا الكرسي، ثمّ عدّ اللوح وذكر الكتابة، وإسرافيل علىٰ جبهته، وكتبها علىٰ جناحي جبرائيل، وعلىٰ أكناف السماوات، وعلىٰ أطباق الأرضين، وعلىٰ رؤوس الجبال، وعلىٰ الشمس والقمر، وهو السواد الذي ترون في وجهه... الحديث[٦].

وليس إطلاق العرش عليهم بعزيز في الروايات، وهو تأويل: ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَىٰ الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾[٧] وغيرها، وسمعت ما يدلّ عليه.

بل ظاهر للفطن ـ فيما سبق ـ أنّ العرش يطلق علىٰ كلّ مخلوق، وهذا الحديث ـ كما يدل في شأن علي ـ يدلّ علىٰ باقي الأئمة، فهم في هذا الحكم سواء.

وفي الزيارة الجامعة للأئمة: (وجعلكم بعرشه محدقين)[٨] وليس هذا ممّا قام الدليل علىٰ اختصاص علي به.

ثمّ اعلم أنّه لمّا كانت حقائقهم هي العرش الكلّي الأولي، وكلّ شيء خلق من فاضل ذواتهم وصفاتهم وأفعالهم، فجميع الخلق ظهوراتهم بفاضلهم النوري، فيظهرون فيهم

---

(١) «الإسراء» الآية: ٤٤. (٢) في «أ»: «وما قوله بملكه».
(٣) في «ب»: «تنائه». (٤) في «أ»: «الطلع».
(٥) «أمالي الشيخ الطوسي» ص٣٥٥، ح٧٣٧؛ «الخصال» ص٣٢٣، ح١٠.
(٦) «الاحتجاج» ج١، ص٣٦٥ نقل مضمونه، صححناه علىٰ المصدر.
(٧) «طه» الآية: ٥. (٨) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٨، ح١٧٧.

بالأشباح والصور، والأمثال والصفات، لا بحقائقهم، وجميع ذلك لهم بأمر الله، وإيجادهم وتأثيرهم به، والله صنع بهم جميع ذلك؛ لأنّهم محل مشيئته، وذِكرٌ لها، وسمعت: (خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[1]، فحقائقهم نور خالص، وإن كان لهم ماهية، إذ لا ظهور للوجود بدونها، لكن لمّا كانت طوعه في جميع الأكوان الوجودية والشرعية، فلا ظلمة فيهم بوجه، لكنّه لكمال المطابقة والطوع يكاد يضمحل ويفنىٰ في نفسه، فلا يكون فيه ظلمة بوجه، فلا أخلص منه وأعظم، بعد المشيئة الأمرية.

ولمّا كانوا هم المطيفون بالعرش، والمحدقون به ـ أي الحاملون له، والمظهرون لخزائنه وما أودع فيه، سواء في ذلك العرش الأمري والعرش المعنوي والروحي والنفسي والطبيعي، والهيولاني والمثالي والجسمي والجسماني، وهم مطيفون [لكلّ][2] شيء بحسبه، أو مظهرون لكلٍّ بحسبه، بما أودع الله فيهم ـ فوجب من ذلك ظهورهم في كلّ شيء بحسبه، ظهوراً فرعياً، وأنّهم العرش في كلّ مقام، وكذا الحاملون له في كلّ مقام بكلّ معنىٰ، وأنّ أركانه وأنواره منهم وفيهم، والحمل حمل تقويمي ركني بوجه، وبوجه صدوري.

ويقال: طاف بالعرش، إذا حفظه، وكذا إذا نشر خُزانته وما أودع فيه، وكذا الإنفاق منه علىٰ الغير.

ولا يخصّ حفظهم عليهم السلام للعرش وحملهم له ـ وكذا طوافهم ـ بمعنىٰ له دون آخر، ولكن في كلّ واحد منهم من معانيه بحسبه، وكمال إحاطتهم، وأنّهم الخزانة العظمىٰ وعنصر الوجود، وسببه وغايته بأمر الله، يوجب ذلك.

وفي الحديث: (ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن)[3] والمراد به الوسع الكلّي، وهو مَن كمل فيه جنود العقل، وهو محمد صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام، فيكون قلبهم عرشاً، وكذا ذواتهم وأجزاؤها، وهي ذاتياتهم وظاهرهم وأفعالهم، ولهم طواف وحمل بالنسبة لكلّ واحد منها، فإنّهم التعيّن الأوّل الذي عرّفهم نفسه بما عرّفهم في نفوسهم، وأشهدهم خلق أنفسهم، فعرفوه بها وبقوا يعبدونه ـ قبل أن يخلق الخلق، قبليه

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة ح ٤؛ «التوحيد» ص ١٤٨، ح ١٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في «ب»: «في كل».

(٣) «احياء علوم الدين» ج ٣، ص ١٥؛ «جامع الأسرار» ص ٢٩٠؛ «بحار الأنوار» ج ٥٥، ص ٣٩، باختلاف.

ذاتية سرمدية ودهرية، لا زمانية انفكاكية ـ ألف دهر، وفي رواية[١]: ألفي دهر، وفي أُخرىٰ[٢] ألف ألف دهر، ثمّ خلق لهم الخلق، كما في الحديث القدسي: (خلقتك لأجلي، وخلقت الأشياء لأجلك)[٣].

وفي التوقيع من الناحية: (والخلق بعد صنائع لنا) أو (صنائعنا)[٤].

والروايات متواترة معنىً بأنّهم الغاية، وإليهم يعود الخلق، وبهم وقع البدء، فخلق أهل محبّته وطاعته من الأنبياء والمرسلين وأتباعهم، والمؤمنين والملائكة الصادقين، والملائكة الطائفين حول عرشه، فكان طواف الكلّ ودورانه حولهم عليهم السلام.

وإنّما كان العرش مربعاً؛ لأنَّ كلّ ﴿ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ﴾[٥] كما قال تعالىٰ، لنظره لعلّته، ولجهة ارتباطه بها، ولنظره لنفسه، ولمن دونه، أو من جهة احتياجه إلىٰ الخلق والرزق، والحياة والممات، ومن جهة أن الطبائع أربع، أو لأنه مظهر الصفات الحقية والخلقية والإضافية والتنزيهية، أو لأنَّ مبدأه من النقطة ـ وهي الرحمة ـ والألف ـ أي العماء الأوّل ـ والنَفَس الرحماني ـ بفتح الفاء ـ وهو المشار له في الآية بالسحاب المُزجىٰ، والكلمة التامة المشار لها في قوله تعالىٰ بالسحاب المتراكم[٦].

وهي مراتب المشيئة والحقيقة المحمدية والوجود المطلق ـ إلىٰ باقي أسمائها ـ وتكون هذه لعالم الأمر والقلم الأوّل الأمري، والنور الأبيض لعقل الكلّ.

والقلم الثاني الجاري الوجودي [لأول][٧] الوجودات المقيّدة، والنور الأصفر للروح والنفس باعتبار، وباعتبار: النفس لها النور الأحمر، وإن كانت هي شدّة الصفرة، ويكون المبدأ من العقل، والنور الأخضر جسم الكلّ أو طبيعة الكلّ باعتبار آخر، ولكلّ واحد منها

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ٢، ح ٣.

(٢) «الاختصاص» ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج ١٢، ص ٩١، وفيه: (إنّ الله خلقنا قبل الخلق بألفي ألف عام، فسبّحنا فسبّحت الملائكة).

(٣) «علم اليقين» ج ١، ص ٣٨١، بتفاوت يسير.

(٤) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٥٣٦، وفيه: (ونحن صنائع ربنا، والخلق بعد صنائعنا).

وفي «نهج البلاغة» الكتاب: ٢٨: (فإنا صنائع ربنا، والناس بعدُ صنائع لنا).

(٥) «هود» الآية: ٤٠؛ «الرعد» الآية: ٣؛ «المؤمنون» الآية: ٢٧.

(٦) هو قوله تعالىٰ: ﴿ ألم ترَ أنّ الله يُزجي سحاباً ثمَّ يؤلّفُ بينه ثمَّ يجعلُهُ رُكاماً ﴾ «النور» الآية: ٤٣.

(٧) في «ب»: «أول».

رؤوس بعدد الخلائق، ما كان ويكون إلىٰ يوم القيامة وما بعدها.

وأصل الأنوار: الأبيض، وضدّه الأسود، وما بينهما بحسب القرب من أحدهما، وأُصول الألوان أربعة بمقام، وبمقام ثلاثة أو اثنان، أو أنّه البياض وما سواه بتنزله، وليس بينها تفاوت في الزمان، وإنّما هو بحسب الرتبة.

وهذه الأنوار أصلها في عالم الأمر والمشيئة، لكنها مخفية لغلبة الإطلاق والبساطة وجهة الفاعلية، فظهرت في الآثار، ولو لم تكن مشاءة ـ فهي من المشيئة ـ ما وجدت في الآثار.

وحامل العرش ـ غير محمد ﷺ وآله ـ إنّما يحمل جهة منه، وإن كان بالنسبة لمن دونه عرشاً، و[الحامل][1] الكلّي لعرش الوجود محمد وآله ﷺ ليس إلّا، بأي معنىً فسّر الحمل، وكذا الطائفون حوله والمحدقون به، ولهذا لم تنزل روح الأمر ـ أي نزولاً كلياً ـ بجميع وجوهها وشؤونها، ولم يحمل ذلك إلّا محمد ﷺ وآله بعده، علىٰ مراتبهم، وما لغيرهم من سائر الأنبياء وأوصيائهم فإنّما هو بوجه وجهة من ذلك، لا بكلّيتها، وهو بواسطتهم غيباً، في أوقاتهم السابقة، وكذا في معنىٰ الحمل.

فلا تنافي بين ما ورد من الاختصاص بهم ﷺ، والنزول علىٰ غيرهم، ويكون من قبيل الفرع للأصل، وكذا يصل الشيعة، كما يصل لشعاع الشعاع، وهو فرع الفرع، وفاضله النوري، فتفطّن.

كشف ظلمة

للمتصوفة كلام ساقط عن الحق، في معنىٰ العرش والكرسي، لا حقّ فيه، ولننقل لك ما قاله الجيلاني[2] في كتابه المسمىٰ بـ«الإنسان الكامل»، وهو من رؤساء أهل الضلال، وتشبّث بأهدابه بعض المسلمين.

قال في الكتاب المشار إليه: «اعلم أنّ العرش ـ علىٰ التحقيق ـ مظهر العظمة، ومكانة التجلّي وخصوصية الذات، ويسمّىٰ جسم الحضرة ومكانها، لكنّه المكان المنزّه عن

---

(١) في النسختين: «الحمل».

(٢) عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي، ابن سبط الشيخ عبد القادر الجيلاني. صوفي، له كتب كثيرة، منها: «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل». (ت ٨٣٢هـ). انظر: «الأعلام» ج ٤، ص ٥٠؛ «معجم المؤلفين» ج ٥، ص ٣١٣.

الجهات الست، وهو المنظر الأعلىٰ والمحل الأزهىٰ والشامل لجميع أنواع الموجودات، فهو في الوجود المطلق كالجسم للوجود الإنساني، باعتبار أنّ العالم الجسماني شامل للعالم الروحاني والخيالي والعقلي، إلىٰ غير ذلك، ولهذا عبّر بعض الصوفية عنه بأنّه الجسم الكلّي، وفيه نظر؛ لأنَّ الجسم الكلّي وإن كان شاملاً لعالم الأرواح، فالروح فوقه، والنفس الكلّي فوقه، ولا نعلم أنّ في الوجود شيئاً فوق العرش إلّا الرحمن.

وقد عبّروا عن النفس الكلّي بأنّها اللوح، فهذا حكم بأنَّ اللوح فوق العرش، وهو خلاف الإجماع، علىٰ أنّ من قال من أصحابنا الصوفية: إنَّ العرش هو الجسم الكلّي، لا يخالفنا أنّه فوق اللوح، وقد عبّر عنه بالنفس الكلّي.

ولا شك أنّ مرتبة النفس أعلىٰ من مرتبة الجسم، والذي أعطانا الكشف في العرش مطلقاً، إذ أنزلناه في حكم العبارة، قلنا بأنّه فلك محيط بجميع الأفلاك المعنوية والصورية، سطح ذلك الفلك هي المكانة الرحمانية ونفس هوية ذلك الفلك هو مطلق الوجود، عينياً كان أو حكمياً، ولهذا الفلك ظاهر وباطن، فباطنه عالم القدس وهو عالم أسماء الحق سبحانه وتعالىٰ وصفاته، وعالم القدس ومجلاه، هو المعبّر عنه بالكثيب، الذي يخرجون إليه أهل الجنّة يوم سَوقهم لمشاهدة الحق، وظاهره عالم الإنس، وهو محل التشبيه والتجسيم والتصوير، ولهذا كان سقف الجنّة، فكلّ تشبيه وتجسيم وتصوير، من كلّ جسم أو روح أو لفظ أو معنىٰ أو حكم أو عين، فإنّه ظاهر هذا الفلك، فمتىٰ قيل لك: العرش مطلقاً، فاعلم أنّ المراد به هذا الفلك المذكور، ومتىٰ قيّد بشيء من الصفات فاعلم أنّ المراد به ذلك الوجه من هذا الفلك، كقوله تعالىٰ: ﴿ العرش المجيد ﴾[1] فإنَّ المراد به من عالم القدس: المرتبة الرحمانية، التي هي منشأ المجد، وكذلك: ﴿ العرش العظيم ﴾[2] فإنَّ المراد به الحقائق الذاتية، والمقتضيات النفسانية التي مكانتها العظمة، وذلك من عالم القدس، وعالم القدس عبارة عن المعاني الإلهية المقدّسة عن الأحكام الخلقية، والنقائص الكونيّة.

واعلم أنّ الجسم في الهيكل الإنساني جامع لجميع ما تضمّنه وجود الإنسان، من الروح والعقل والقلب وأمثال ذلك، فهو في الإنسان نظير العرش في العالم، فالعرش هيكل العالم وجسده الجامع لجميع متفرّقاته، وبهذا الاعتبار قال أصحابنا: إنه الجسم الكلّي، ولا

---

(١) «البروج» الآية: ١٥.
(٢) «النمل» الآية: ٢٦.

اختلاف بيننا؛ لاتّحاد المعنىٰ في العبارتين، والله اعلم»[1] انتهىٰ.

أقول: كلامه ضلال وكفر، وإن توهّم الصواب من ظاهر بعض ألفاظه، ولنشر إلىٰ بعض ما فيه، إذ لا يسع المقام بيان جميعه.

فيشير بأول كلامه إلىٰ تجلّي الذات للذات بالتعيّن الأزلي لصور الأعيان، وهو المكانة الأزلية، بحسب ما صوّره له خياله الباطل، فهو كالجسم الجامع للكلّ، وجعله العرش، والله فوقه، فإمّا هو الوجود المطلق، أو هو شامل له ولغيره، ويصرّح به أواخر كلامه، فعالم الأسماء والصفات حادثة قائمة بفعله، وليس للذات تجلٍّ ـ هو بالذات ـ لغيرها، ولا وصول لحقيقة الله، ولا لمقام تشبيه، ولا تصوير أصلاً، فلا خروج عن الإمكان وحدوده.

وأوّل المعاني للعرش: المشيئة الكلّية الأولية، وإليها ترجع جميع الأشياء، وما دونها كلّ واحد عرش باعتبار، وليس للذات استقرار فيه، بل ظهور الفعل من الفاعل بالفعل، فهذا الضال خرج من التشبيه الحسّي إلىٰ التشبيه الخيالي والعقلي، والله منزّه عن جميع ذلك.

وكلّ عرش وجه من وجوه هذا العرش ـ كما نقول لا كما يقول ـ فالعرش الكلّي لك أن تعبّر عنه بهيكل العالم، إن قصدت ما نقول علىٰ ما عرّفناك، وأركانه ما عرفت وسيأتي، لا كما يقول ويقصده، ولا وجود لحقائق ذاتية غير مجعولة، ولا المقتضيات لها ومن أنفسها. ومن قوله الآتي في الكرسي يظهر لك ما في كلامه من زيادة الضلال.

قال في الكرسي: «اعلم أنّ الكرسي عبارة عن تجلّي جملة الصفات الفعلية، فهو مظهر الاقتدار الإلهي، ومحل نفوذ الأمر والنهي، وأوّل توجّه الرقائق الحقيّة في إبراز الحقائق الخلقية في الكرسي، وقدما الحق متدلّيتان عليه، وذلك لأنّه محل الإيجاد والإعدام، ومنشأ التفصيل والإبهام، ومركز الضرّ والنفع والفرق والجمع، فيه ظهور آثار الصفات المتضادة علىٰ التفصيل، منه يبرز الأمر الإلهي في الوجود، فهو محل فصل القضاء. والقلم محل التقدير، واللوح المحفوظ محل للتدوين والتسطير، وسيأتي بيانهما في مكانهما إن شاء الله تعالىٰ. قال الله تعالىٰ: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ ﴾[2].

اعلم ان هذا الوسع وسعان: وسع حكمي، ووسع وجودي عيني، فالوسع الحكمي: هو

---

(١) «الإنسان الكامل» ج٢، ص٦ – ٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

لأنَّ السماوات والأرض أثر صفة من صفاته الفعلية، والكرسي هو محل مظهر جميع الصفات الفعلية، فحصل الوسع المعنوي في كلّ وجه من وجوه الكرسي، إذ كلّ وجه منه صفة من الصفات الفعلية، وأمّا الوسع الوجودي العيني فهو لأن الوجود بأسره ـ أعني: الوجود المقيّد الخفي ـ محيط بالسماوات والأرض وغيرهما، وهو المعبّر عنه بالكرسي، أعني: الوجود المقيّد؛ لأننا قد بيّنا أنه محل نفوذ الأمر والنهي، ومحل الصفات الفعلية، ومظهر الاقتدارات الإلهية، وليس المراد بجميع ذلك إلّا الوجود المقيد، إذ هو المأمور ـ أعني المنفوذ فيه الأمر ـ وهو المجلي والمظهر، فهو الكرسي الذي دلى الحق عليه قدماه، وأوجد فيه وأعدم وأهلك فيه، وأسلم وأعطىٰ ومنع، ورفع ووضع، وأعزَّ وأذلّ سبحانه عزَّ وجلَّ»[1].

أقول: الكرسي محل ظهور الأحكام التفصيلية من العرش، لا بما قاله في العرش، لكنّه يثبت الكرسي المعنوي لله، فعنده موضع تدلّي قدميه، ويعني بهما الصفتين المتضادتين للذات بحسبها، والفعلان كذلك، ولكن باعتبار تعلّقهما بالغير. ويعني بالحقائق ما سبق، والكرسي بعض الوجود المقيّد، وأوله عقل الكلّ، ووسعه ـ لما ذكر ـ وسع وجود كلٍّ في مقامه، ووسع علم كذلك، بحسب ما تفسّر به الكرسي، فله معان متعدّدة، وله كراسي جزئية، مقابل ما تلاحظ وتعتبر من المعاني في العرش، فهي فيه تتعدّد كتعدّده.

ثمّ نعرض عن الكلام مع أهل التصوّف، أهل الضلال والكفر، فلا حقّ عندهم، وهو ظاهر، وإن حصل بعض جزئي ظاهري يريدون به مقاصد شيطانية.

تقرير المؤلّف

ونقول: اعلم أنّ العرش: مقام الإجمال، والكرسي: مقام التفصيل، فنسبة الأول للثاني نسبة بساطة، والثاني له نسبة تركيب، ويكون الأول مقام النبوة، والثاني مقام الولاية، فنسبة علي لمحمد نسبة الكرسي للعرش، فيه ظهور آثاره ونشر شريعته، ولولاه لم يكن لشريعته ظهور ولا لآثاره اشتهار بعد الستور، ولم يتمّ الصنع ويكمل، فإنّه لا يتمّ إلّا بالتفصيل بعد الإجمال، والكثرة بعد الوحدة، وإلّا بقي كماله في الخفاء، بل لم يعرف له كمال، فهو وإن كان ناشراً للأحكام والأوامر والنواهي، لكنّه بالتبعية له وبإمداده، فإنّه

---

(١) «الإنسان الكامل» ج٢، ص٨، صححناه علىٰ المصدر.

كرسيه.

فوجب أن يكون وزيره وهو صاحب اللواء والحوض، والجنّة والنار، وهو عليه السلام حامله والساقي والقاسم بين أهل الجنّة والنار، ومسكن أهل كلٍّ فيهما، والسابق للحوض والذائد عنه، فهما مقترنان لا يفترقان في كلّ مقام؛ لأنّه الأقرب إليه إلّا في المقام الذاتي لمحمد صلى الله عليه وآله، الذي فاق به علىٰ عليّ عليه السلام، وهو الرتبة والحرف الواحد، ولهذا لم يفارقه أبداً، وآخاه هنا وكان ابن عمه.

فهما بابان من العلم عظيمان، لا أعظم منهما، أحدهما الباب الباطن، والآخر الباب الظاهر، ومحمّد مدينة العلم وعليّ بابها، فلا يصعد إليه صاعد، ملك أو غيره، إلّا بعد مروره بعليّ [واستبدائه، وكذا لا يخرج منها علم لمخلوق إلّا بعد مروره بعليّ][1]، خُلِقا جميعاً من نور واحد، لكنّه جعل نصفين: نصف عرش، ونصف كرسي، وجعل كرسياً بعد أن جعل الأول عرشاً؛ لأن جعل عليّ عليه السلام بعد جعل محمد صلى الله عليه وآله، كما دلّت عليه الروايات[2]، ولهما مظاهر في كلّ عالم من العوالم، حتىٰ في عالم الأفلاك، فالشمس كالعرش، والقمر كالكرسي، وتولّد كلّ واحد من واحد، فالنيّران أبناء عم في الأفلاك، والشمس لا عرض لها، كما دلّ عليه الحسّ والرصد والآثار، فكان استمدادها من الكرسي استمداد تفصيل، وإن كانت من العرش، والقمر استمداده وظهور تفاصيل الأحكام من الشمس، والباطن أبو الظاهر، والظاهر [ابن][3] الباطن، بحسب الاستمداد التفصيلي الظهوري.

والشمس في هذا العالم مثال محمّد صلى الله عليه وآله، والقمر مثال عليّ عليه السلام، وكانا هنا أبناء عم، ويستمد محمّد ظهور أحكام شريعته التفصيلية بعليّ، وعليّ يستمد إمداد تقويم من محمّد، باطنه من باطنه، وظاهره من ظاهره، فهو آخذ بحجزته، وهو صلى الله عليه وآله آخذ بحجزة الله.

ولمّا عرفت ملازمة الشمس لمنطقة البروج، وهو الكرسي ـ وهكذا العرش يلازم الكرسي، والكرسي أبو القمر، وهو وزير الشمس، ونوره مكتسب منها ـ وجب أن يكون أبو الوزير ـ وهو القمر ـ يربّيه محمّد، وقد كان في تربية أبي طالب سنين، ووجب أن يكون الوزير ـ وهو القمر ـ يربّىٰ عند الشمس، وقد أخذ محمّد صلى الله عليه وآله عليّاً وبقي في تربيته في عام المجاعة[4].

---

(١) ليست في «ب».

(٢) «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ٦، ح ٩، ص ٨، ح ١١، ص ١٦، ح ٣٠.

(٣) في «ب»: «أب».

(٤) انظر: «المناقب» للخوارزمي ص ٥١، ح ١٤.

وتدبير الله في الوجود لا يختلف، ولكلّ ظاهر باطن وبالعكس، كما [روي][1] في رواية البصائر[2]، وما هنا دليل علىٰ ما هناك، كما روي[3].

ولمّا كان مقام العرش والشمس ما عرفت ـ وكذا الكرسي والقمر ـ وجب كونه صلى الله عليه وآله نذيراً، وعليّ عليه السلام هو الولي، وهادياً به إلىٰ شريعته، ومحمّد هادٍ بعليّ هداية ظهور، وعليّ الحامل لتفاصيل الإرادة، كما أنّه صلى الله عليه وآله الحامل لإجمالها.

ولمّا كان العرش مقام جمع وإجمال، وهو مثال محمّد، كان الغالب عليه الجمع والائتلاف، وهو يناسب البرودة والرطوبة والقابلية أيضاً، فإنّها مقتضىٰ الحمل والصبر، فوجب أن يكون منهم ومن أصل طينتهم نبتاً لمحمّد صلى الله عليه وآله، تكون محل ظهور أنواره، ووجب كون نسله وخلفائه بعليّ ومنه؛ لأنّ به تفاصيل شريعته، فهو أخوه وابن عمّه ووزيره، والأقرب إليه، ولا ثالث غيرهم عليهم السلام، فوجب كون الأوصياء من عليّ وأُمّهم الزهراء وأبوها محمّد، هذا ما اقتضته حكمة الله وأسرار غيبه ومشيئته، ولا يمكن أن يكون في الكون غيره، ولو فرض فليس إلّا كذلك.

فائدة: روي في كامل الزيارات[4]، وغيره[5]، في حديث زيد الشحّام، وفيه: **(مَن زار رسول الله صلى الله عليه وآله كمن زار الله فوق عرشه)**.

وورد في مزار ابن قولويه[6] وغيره[7]: **(مَن زار الحسين عارفاً بحقه، كمن زار الله في عرشه)**.

وقال الشيخ: «معنىٰ قول الصادق عليه السلام: **(مَن زار رسول الله صلى الله عليه وآله كمن زار الله فوق عرشه)**، هو أنّ لزائره عليه السلام من المثوبة والأجر العظيم، والتبجيل في يوم القيامة، كمَن رفعه الله إلىٰ سمائه وأدناه من عرشه، الذي تحمله الملائكة، وأراه من خاصّة ملائكته ما يكون به توكيد كرامته، وليس علىٰ ما يظنه العامة من مقتضىٰ التشبيه»[8].

وروي في فضل زيارة الرضا عليه السلام، عن أبي الحسن موسىٰ عليه السلام، قال: **(مَن زار قبر ولَدي علي**

---

(١) ليست في «ب».

(٢) «بصائر الدرجات» ص٥٣٧، ح٥، نحوه.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٥، ح١، وفيه: (وقد علم ذوو الألباب أن الاستدلال علىٰ ما هناك لا يكون إلّا بما هاهنا).

(٤) «كامل الزيارات» ص٤٨، ح٢٦، بتفاوت.

(٥) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٤، ح٦، بتفاوت.

(٦) «كامل الزيارات» ص٢٨٢، ح٤٤٧، بتفاوت.

(٧) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٤٦، ح٩٨؛ ص٥١، ح١٢٠، بتفاوت.

(٨) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٤، ذيل ح٧.

كان له عند الله كسبعين حجّة مبرورة) قال: قلت: سبعين حجّة؟ قال: (نعم، وسبعين ألف حجّة) قال: قلت: سبعين ألف حجّة؟ قال: (ربَّ حجّة لا تُقبل، مَن زاره وبات عنده ليلة كان كمن زار الله في عرشه)، فقلت: كمن زار الله في عرشه؟ قال: (نعم، إذا كان يوم القيامة كان علىٰ عرش الله عزَّ وجلّ أربعة من الأولين وأربعة من الآخرين، فأمّا الأربعة الذين هم من الأولين: فنوح وإبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ عليهم السلام، وأمّا الآخرون: فمحمّد وعليّ والحسن والحسين عليهم السلام، ثمّ يمد المضمار، فيقعد معنا مَن زار قبور الأئمة، إلّا أنّ أعلاهم درجة وأقربهم حبوة زوار قبر وَلَدَي علي)[١].

وعن زيد الشحّام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما لمن زار رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: (كمن زار الله عزَّ وجلّ فوق عرشه) قال: قلت: فما لمن زار أحداً منكم؟ قال: (كمن زار رسول الله صلى الله عليه وآله)[٢].

بيــان: زيارة الله في عرشه، إمّا بمعنىٰ حصول زيادة الثواب والزلفىٰ لديه، وهو سقف الجنة، أو لمّا كانوا [عليه][٣] عليهم السلام دون جدهم مرتبة، وجميع ما ينالون بواسطته ـ وكذا ما ينال غيرهم بهم، فإنّهم عليهم السلام باب مدينة العلم ـ كان زائرهم كمن زار رسول الله صلى الله عليه وآله وزائره صلى الله عليه وآله كمن زار الله فوق عرشه؛ لأنّه الأقرب، وهو مكانه بحسب مقامه الأمري، وحديث المائدة[٤] يبيّن معنىٰ زيارة الله في عرشه، ويومئ إلىٰ أن المراد به زيارة الرسول، والجلوس معه علىٰ مائدة الكرامة وإتحافه، وهو صلى الله عليه وآله عرشه الأعظم الأتّم الجامع.

أو نقول: إنّه الحامل لعرشه، فإذا زار ولي الله فقد زار الله؛ لأنَّ الزيارة من صفات الأفعال وعبادة الدلالة، وهي ترجع لهم، لا بحسب أنفسهم، بل باعتبار الدلالة، وكونهم دليلاً علىٰ الغير.

ونقول أيضاً للملائكة الطائفين بالكعبة وغيرهم: إنّهم وفد الله وزوّاره، تعظيماً لها وتشريفاً وتنويهاً. ونحوه نقول في معنىٰ زيارة الله في عرشه.

والضمير في (عرشه) يصحُّ عوده إلىٰ العرش الكلّي، سواء كان الجسماني أو غيبه، أو غيب غيبه، وتكون زيارته فيها بما ظهر له به، فلكلّ عرش كليّ أولاد إلىٰ ما لا نهاية، تسمّىٰ بالعرش أيضاً، نسبتها له كالجزئي من الكلّي، ولا يكون هو هو ولا يصل لمقامه، فإنّه من

---

(١) «كامل الزيارات» ص ٥١٢، ح ٧٩٨، بتفاوت يسير؛ «تهذيب الأحكام» ج ٦، ص ٨٥، ح ١٦٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الكافي» ج ٤، ص ٥٨٥، باب فضل زيارة أبي الحسن الرضا عليه السلام، ح ٥.

(٣) ليست في «ب».

(٤) «سنن الترمذي» ج ٥، ص ٦٣٦، ح ٣٧٢١، «حلية الأولياء» ج ٦، ص ٣٣٩.

المحال وصول السافل والشعاع لمقام العالي والشمس، وإلّا لم يكن سافلاً وشعاعاً. وإذا كان بحسب ما ظهر له به ـ سواءً كان بحسب الذات، أو صفة القرب والكمال والثواب الجزيل ـ فيصحُّ عود الضمير إلىٰ عرش الزائر من غير تناف بينهما، وإنّما الفرق بالاعتبار، اعتباره بحسب مقامه أو باعتبار وجهه من صبح الأزل، أو من علته.

ويبيّن ذلك ما روي في غير حديث، وقام عليه الدليل العقلي: أنّ في الإنسان قبضة من العرش والكرسي والسماوات والعناصر، وأنّ بدء النزول من شجرة تحت العرش ومن بحر صاد، فيمر علىٰ الكلّ نازلاً، ويعود في عوده كاملاً بالفعل، من جهة الإعتقاد والعمل إلىٰ مراتب النزول، وهي عينها بوجه وغيرها بوجه، فوجب وجوب عوده إلىٰ عرش الزائر.

وأيضاً أنّ الله بأحديته منزّه عن مقارنة الغير والنسبة والإضافة مطلقاً، فلا معه غيره لا بجهة معلومية ولو فرضاً، ولا مجهولية كذلك لا عدماً ولا وجوداً.

وصفاته الذاتية لها حكم الذات، بكلّ وجه واعتبار، فتعيّن أنّ جميع ما ينسب إليه تعالىٰ ـ من صفة توجب نسبة أو إضافة، أو مراعاة الغير بوجه من الوجوه ـ ليس براجعة لذاته الأحدية، وإلّا تجدّدت عليه الأحوال، وفقد كمالاً وحدث فيه، وغير ذلك، وكلّه محال، وإنّما هي لفعله، فهي صفة فعل لا ذات، ووصفه تعالىٰ بها للدلالة عليه وندائه لما ظهر صنعه، ودليله لخلقه بخلقه، ونسب له تشريفاً وتعظيماً وتنويهاً، وإعلاءً لحجّته وآيته، وهي نسبة مجازية، فيكون مثل من زار الله في عرشه، وتقرّب إليه وتولّىٰ، قَبَضه الله، كما ورد في قابض روح زائر الحسين عليه السلام، يرجع إلىٰ فعله والأقرب إليه.

ومن المقطوع به عدم خروج الممكن عن الإمكان، وعوده إلىٰ بدئه ـ وهو فعله ـ عود مجاورة كما هنا، وهو إلىٰ وجهه من الفعل، فإن له رؤوساً بعدد الخلائق ومبدؤها مترتّب، وإن كان من الفعل كأجزاء الأشعة وفاضلها.

وهكذا بالنسبة إلىٰ فعل الشمس وشمس الضياء، فعَوْدُ كلّ إلىٰ كونه من إمكانه، وهو رأس وجهة من ذلك الكلّي والعرش الأولي، ولا وجود للشيء فوق رتبة وجوده بوجه من الوجوه، بل له فيما زاد العدم، بمعنىٰ وجوده في رتبته ليس إلّا، فتدبّر.

فـائدة: سمعت من النص[1] تفضيل زيارة الحسين علىٰ سبعين حجّة، وورد سبعين

---

(١) انظر: «كامل الزيارات» ص٣٠٢، باب أن زيارة الحسين عليه السلام تعدل حججاً، ولم يقيد ثواب زيارته بالسبعين حجة أو السبعين ألفاً. نعم ورد في زيارة الإمام الرضا عليه السلام الثواب المذكور، كما في: «كامل

ألفاً وأكثر، وكذا ورد[1] في زيارة غيرهم عليهم السلام، فربما يتوهّم هنا إشكال تفضيل المستحب على الواجب.

ودفعه كثيرٌ بإخراج الحجّ والواجب من ذلك، فيرجع إلى ترجيح بعض المستحبّات على آخر، ولا مشاحة في ذلك.

أو نقول: تشمل الحجج، حتى الواجبة، وإن كان لا يجوز تركها والتعويض عنها بألف زيارة للحسين عليه السلام، وهو من ضروري المذهب، بل الدين، فإنَّ هذا راجع إلى الثواب، وجاز زيادته على ثواب الواجب، وإن لم يكن بدلاً عنه، وله نظائر، مثل ردّ السلام واجب، والبدءة به مستحبّة، وثوابه أكثر من ثواب الرادّ، كما روي[2].

وأمّا الكلام في بيان الوجه، وتفضيل زيارته على الرضا عليه السلام أو بالعكس، أو التفصيل وغير ذلك من لواحقّ هذه المسألة، فليس هنا موضع ذكرها، وما ذُكر استطرادي.

الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: «سأل الجاثليق أمير المؤمنين عليه السلام، فقال [له][3]: أخبرني عن الله عزَّ وجلَّ يحمل العرش أم العرش يحمله؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله عزَّ وجلَّ حامل العرش والسماوات والأرض وما فيهما وما بينهما، وذلك قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُما مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً ﴾[4]».

أقول: هذا الحديث من جوامع أحاديثهم المشتملة على مسائل عظام، من أحكام

☚ الزيارات» ص ٥١٢، ح٧٩٨؛ «تهذيب الأحكام» ج٦، ص ٨٥، ح١٦٧.

(١) «عدة الداعي» ص٦٦، وفيه: (وزيارة العلماء أحب إلى الله تعالى من سبعين طوافاً حول البيت، وأفضل من سبعين حجة وعمرة)...

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٦٤٤، باب التسليم، ح ١؛ «بحار الأنوار» ج ٧٥، ص ١٢٠، ح١٧.

(٣) ليست في المصدر.

(٤) «فاطر» الآية: ٤١.

المبدأ و[سنّة][١] خلق الله له، ونسبته له وتنزيه الله، وبيان أحكام الخلق وأصوله وفروعه، ونحو ذلك ممّا ستعرف بعضه إن شاء الله.

ولننقل لك أولاً ما قاله بعض الشرّاح هنا، وبيان ما فيه من التدارك ـ وإن لم نستقص ـ ثمّ نعود إلىٰ الحديث بما شاء الله متفرّقاً، وإن كان خلال ما نذكره في البحث معهم يتّضح ما في الحديث إن شاء الله تعالىٰ، فنقول:

قال محمد صادق في شرح هذا الحديث:«العلم عند الله وعند قائله.الجاثليق:رئيس النصارىٰ.

وللعرش معانٍ كثيرة، منها: وجود الله تعالىٰ، فإنّه عرش الوجودات. ومنها: عالم العقل جميعاً. ومنها: عالم النفس عموماً، وذلك العالم من عالم المثال عند المحقّقين، ومنها: جميع الخلائق، والمراد من العرش ها هنا هو الأخير».

أقول: نعم، للعرش معانٍ كثيرة، أكثر ممّا ذكره بكثير ـ كما عرفت قبل ـ وليس منها وجود الله تعالىٰ فإنّه محال، وإلّا قامت به الحدود وأحكام الممكنات ولو بحسب الظهور، مع أنّه إذا كان ظهوره وتعيّنه بذاته رجع إلىٰ الذات.

ومع ذلك نقول: هو منزّه عن جميع ذلك بكلّ اعتبار، لكنّه تفريع منه علىٰ القول بوحدة الوجود، وثبوت المناسبة والارتباط الذاتيين بين الذات والخلق، تعالىٰ الله عمّا يقولونه علوّاً كبيراً.

وأيضاً قوله: «عالم العقل جميعاً» ظاهره كما يريد أهل النظر وغيرهم: أنّ العقول متعدّدة، كلّ واحد [كالجنس][٢]، والمعروف من النص خلافه، وكذا صافي الاعتبار، فليس إلّا عقل واحد هو عقل الكلّ، بمعنىٰ أن الكلّ كشخص واحد، فلا يكون له إلّا عقل واحد، لكن له رؤوس بعدد الخلائق، ممّا كان ويكون إلىٰ يوم القيامة، وكذا في النفس والطبيعية وأمثالهما.

وليس عالم النفس من عالم المثال، بل هو برزخ بينها وبين المادّيّات، وهو ظاهر في بدنك ونفسك، وهو دليل علىٰ ما في العالم الكبير؛ لوجوب التطابق.

ويصحّ إرادة غير المعنىٰ الأخير من معاني العرش هنا ـ كما سيأتي ـ لكنّه علىٰ قوله الباطل في وجود الله وتعيّنه، وما سيأتي فيه من قوله الباطل، كان المناسب له القول بإرادة

---

(١) في «ب»: «نسبة».　　(٢) في «أ»: «بالجنس».

المعنىٰ الأوّل هنا أيضاً، بل هو الأصل، وكلّه ضلال نعوذ بالله منه.

قال: «والله أحاط بها جميعاً، وحياتها إحاطته تعالىٰ بها، فالله تعالىٰ ممسك العوالم، بإحاطتها بأولها وآخرها وظاهرها وباطنها، ولو لم يحط بعظمته وكبريائه جميع الموجودات؛ لزالت وانعدمت. فالموجودات قائمة بوجوده تعالىٰ، وليست الموجودات خالية عن الله، بل قائمة بالله، ولهذا قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً ﴾[1] فطابق علىٰ المتن».

أقول: أمّا إحاطة الله بخلقه، فهو متواتر كتاباً وسنّة وعقلاً، وعليه الاتفاق في الجملة، ولكن الخلاف في معنىٰ الإحاطة، هل هي بذاته، أو لكونها مستجنة ومخزونة فيها؟ وأمثال هذه من أقوال أهل التصوّف.

ومراده هنا الإحاطة بذاته، وصرّح به في غير موضع؛ تفريعاً علىٰ وحدة الوجود، وكلّه ضلال، فهو محيط بالأشياء، كلّ في مقام كونه، بالفعل الذي تجلّىٰ له به، وهو مشيئته، من غير مداخلة بوجه أو ممازجة.

وعلىٰ هذا القول الباطل يناسبه تفسير العرش في الحديث بالمعنىٰ الأوّل الباطل الذي ذكره، وعلىٰ القول بوحدة الوجود، وأحكام الممكنات ترجع إلىٰ العدم والاعتبارات الإمكانية، فتكون الإحاطة ترجع إلىٰ هذا المقام الاعتباري، ومراعاة ظهور الذات في التعيّنات اللازمة للذات، من غير وجود مستقلّ لها، وهذا باطل، ويُبطل ظاهر الحديث وما ماثله.

قوله: «ولو لم يحط بعظمته» ... إلىٰ آخره، علىٰ قواعده لا يتمّ هذا القول، فالأشياء وجودها وجود الله عنده، وهي في نفس الأمر زائلة معدومة، وإن كانت ثابتة بحسب الأعيان الثابتة، أو صور الأسماء العلمية.

قوله: «فالموجودات قائمة بوجوده» ... إلىٰ آخره، صريحه دالٌّ علىٰ ما نسبناه له أولاً، وهذا معتقده بلا شكّ، فتكون الأشياء في ذات الله، وذاته فيها، ولبداهة بطلانه ـ وتكراره قبلُ وبعدُ ـ نعرض عن البيان هنا، فأنت إذا تأملت قوله والحديث وما ماثله، وجدته في بونٍ منه، وكلّ واحد يبطل الآخر، فأي الأمرين تختار؟

قال: «ثمّ نقول في معنىٰ قوله: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾[2] وبالله التوفيق: اعلم أنّ المخلوقات علىٰ أربعة أقسام: العقل والنفس ـ التي هي عالم المثال ـ

---

(١) «فاطر» الآية: ٤١.

(٢) «الحاقة» الآية: ١٧.

والأجسام والإنسان، [والإنسان][١] وإن كان من الأجسام، إلّا أنّه ممتاز عنها بالجامعية كأنّه مغاير لها، وإذا تكرّرت الأربعة في العود صارت ثمانية، فإنّ الموجودات إذا انتهت إلىٰ الإنسان فتعود منه إلىٰ الله بالاختيار، بأن تنتقل من الإنسانية إلىٰ الأجسام التي قبل [الإنسانية][٢]، ومنها إلىٰ المثال، ومنه إلىٰ العقل، وبالاضطرار إلىٰ [عالم][٣] المثال ـ فإنّه نفس من وجه، ولها جسم وبدن من وجه آخر ـ ومنه إلىٰ العقل، وقوس الصعود عين قوس النزول حقيقة، وغيره وجوداً؛ لتكرار الوجود.

وقد علمت أنّ العلم التفصيلي لله تعالىٰ هو وجودات الأشياء، ووجوداتها قائمة بهذه الأربعة في الحقيقة، وبهذه الثمانية في الوجود، فوجودات الأشياء علم من وجه، وعالم من وجه، ومعلوم من وجه، وحمل من وجه، وحامل من وجه».

أقول: العالم ينقسم علىٰ أقسام، وكلّ قسم عالم، وكلّ قسم باعتبار فهو واحد، وينقسم بعد إلىٰ اثنين وثلاثة وأربعة وخمسة وستة، وهكذا إلىٰ ألف ألف عالم ـ كما في حديث الاختصاص[٤] ـ وما فوق ذلك ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾[٥].

فإن أراد تقسيم بعضها فليس الحصر كذلك، والظاهر حصر جميعها، وليس الحصر كذلك، فبين العقل والنفس عالم الأرواح، ولم يشر لعالم الأمر. وليست النفس عالم المثال، فهو البرزخ* الثاني بين النفس والأجسام، والبرزخ له حكم النزول صعوداً، وحكم الصعود نزولاً، وليس النفس جهته الصعودية والمثال، ولا [يقول هذا][٦] حكيم ولا غيره، وهو من جهله، وإن أردت التربيع فله [اختيارات][٧].

منها: عالم أمر وجبروت وملكوت وملك، أو قل: عقول وأرواح ونفوس وأجسام، أو قل: عالم الخلق والرزق والحياة والممات، وأصول العوالم وفروعها، وجميع أحوالها

---

(١) ليست في «ب». (٢) في «ب»: «الانسان».

(٣) في «ب»: «تمام».

(٤) لم يرد هذا الحديث في «الاختصاص» وانما ورد في «الخصال» ص٦٥٢، ح٥٤.

(٥) «المدثّر» الآية: ٣١.

(*) «والبرزخ الأول: الروح، بين العقل والنفس. ب» [حاشية «أ»].

(٦) في «ب»: «يعول بهذا». (٧) في «ب»: «اعتبارات».

وشؤونها تدور علىٰ هذه الأربعة، ولهذا تكرّر [ذكرها][1] متفرّقة، ودار عليها أحكام الوجود، وذكرها الله مجتمعة، في معرض الامتنان والتفضّل، فقال: ﴿ اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَل مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفعَلُ مِن ذَلِكُم مِّن شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعالىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[2].

وبني علىٰ التربيع الكلمات الأربع في أخيرَتي الصلاة، وهي: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلّا الله، والله أكبر، وكذا كلمات الايمان وتمامها، وهي: لا إله إلّا الله، محمّد رسول الله، عليٌّ ولي الله، شيعته الناجون.

وكانت الكعبة مربعة، والطبائع أربع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وكذا العناصر التي منها تولّدت جميع المواد، الجسمانية العلوية والسفلية، التامة والناقصة: النار والهواء والماء والأرض*.

وكان العرش مربعاً بحسب الأركان، وأصل حملته أربعة، بحسب أركانه، والعرش مظهر القدر والقضاء والعلل والأسباب، فيكون التربيع مقتضىٰ المتقوّمات الكونية من الأسباب والمسبّبات، وكان العرش محلّ جميع مبادئ الأكوان، من الغيب أو الشهادة، وسرىٰ التربيع في جميع الأشياء، وهو أيضاً مربع، وستعرفه.

فركنه الأحمر يستمد منه جبرائيل الخلق في العوالم الثلاثة، ومقتضاه الحرارة واليبوسة، وميكائيل للرزق، وهو الركن الأبيض: مقام الرطوبة والبرودة كذلك، والركن الأخضر يستمد منه عزرائيل ـ بمقتضىٰ البرودة واليبوسة ـ للموت ـ لجميع تلك العوالم، وركنه الأصفر يستمد منه إسرافيل ـ بمقتضىٰ الحرارة والرطوبة ـ للحياة لتلك العوالم، وكلّ ملك من هذه الأربعة يُعين الآخر بثلثين. واحتفِظْ علىٰ هذا، فإنّه يعينك في فهم الحديث، كما سيأتي.

ونقول: التغاير في الإنسان بسبب الجامعية لا يوجب إفراده من الأجسام في التربيع، وإلّا لزم التقسيم فيها أيضاً، ولو نظرها بحسب البساطة والتركيب، أو إلىٰ علوية وسفلية، لكان أقرب من قوله هنا، وقوس الصعود هو قوس النزول، لكنّه يستكمل في الوجود زيادة، ولا جبر في الوجود مطلقاً، لا بدءاً ولا عوداً. وليس ترتيب العود كما قال، وليس الإنسان نهاية النزول إليه ومنه الصعود، فقد أهمل مراتب، نزولاً وصعوداً، وكلّ واحدة

---

(١) في «ب»: «ردّها».   (٢) «الروم» الآية: ٤٠.

(*) يقصد بالأرض: التراب، وهو العنصر الرابع.

بحسب الإجمال ثمانية وعشرون، وآخر نزول الإنزال: التراب أو المعدن.

والإنسان ـ بعد مجاوزة رتبة الإنسانية في العود بالموت ـ يعود إلىٰ عالم البرزخ، ويظهر بقالبه الذي هو فيه الآن غيب، ثمّ في جسمه الدنيوي، بعد تصفيته بالكسر في [عالم][1] القبر وهكذا.

وليس عالم المثال نفساً من وجه، وجسماً وبدناً من وجه آخر، وسقوطه ظاهر.

ومراده بعلمه التفصيلي: الذي هو ذاته، ولمّا كان عنده أنّ وجود الله كلّ الوجود، والتفصيل عنده [عين][2] الإجمال، فكلّ موجود حقيقته الأربعة وهو الثمانية، وكان علماً ومعلوماً وعالماً، وهو واحد، وإن تعدّد بالاعتبار، وهذا ضلال لا حقّ فيه.

والمعلوم لا يكون نفس العالم، ولا نفس العلم الذي هو ذات العالم. وكذا القول في قوله باتحاد الحامل والحمل والمحمول، وكلّه متفرع علىٰ وحدة الوجود والمناسبة الارتباطية، وهو باطل كما عرفت ويأتي.

قال: «فحامل جميع الموجودات، التي هي المراد من العرش، هي أربعة أنوار، إذا تكرّر تصير ثمانية، ثلاثة منها: الأحمر والأخضر والأصفر، كلّها مركب من البياض والسواد، وواحد منها ـ هو الأبيض ـ لون مفرد.

والأحمر منها ما يكون السواد غالباً، والأخضر ما يكون السواد فيه أقل من الأول، والأصفر ما يكون السواد فيه أقل من الأقل.

والأحمر إشارة إلىٰ الإنسان الكلّي، الذي يكون ظلوماً جهولاً، والأخضر إشارة إلىٰ سائر الجسمانيات علىٰ السبيل الكلّي، وتكون الكلمة الهيولانية فيها أقل من الإنسان.

والأصفر إشارة إلىٰ عالم النفس علىٰ السبيل الكلّي، التي يكون ظلمة الإمكان فيه أقل من الأولين.

والبياض إشارة إلىٰ العقل الأوّل الكلّي، الشامل لجميع العقول، الذي هو مخلوق من نور عظمته وذاته تعالىٰ بلا واسطة، فيكون الإمكان فيه موهوماً».

أقول: العرش مركب من الأنوار الأربعة، وهي أركانه، فبحسب التفصيل التربيعي تكون هذه الألوان أُصولاً، وباعتبار مرجعها للبياض والسواد، وما بينهما بحسب القرب من

---

(١) من «ب».

(٢) في «أ»: «غير».

الأبيض أو من السواد أو ما كان كالوسط، فالصفرة بياض مكتم مقام الأرواح، بين البياض والحمرة، وهو غلبة الصفرة مقام النفس، والخضره غلبتها، أو قل: كشف الأسود مقام الطبيعة الكليّة.

هكذا ترتيبها، لا كما قال، ولا أنّ الأصل فيها السواد، بل كونه البياض أقرب، فإنّه الأصل لجميع الألوان، وحصلت من تنزّلاته وتطوّراته الكونية، وكذا القلب بالنسبة لِما تحته من القلوب الجزئية، وهي ذرّية له لا إلىٰ نهاية، وكذا نقول في غيره.

وكذا العلم له تطوّرات، بحسب مراتب المعرفة والعارفين، والإنسان الكلّي يناسبه الأبيض، فإنّه القلب المستنير، والحامل للعرش الكلّي، ولا يكون الكلّي هنا إلّا واحداً، ولا يصح إرادة الإنسان الجاهل الغشوم، معدن [من][1] الظلم والفجور، فله السواد والهيولىٰ، بمعنىٰ الماهية لكلّ موجود، وكذا المادة، وان تفاوتت فيها وانقسمت إلىٰ: مادة فلكية أو عنصرية، أو جمادية أو نفسية أو نورانية جبروتية، ففي كلّ بما يناسبه، ولا يخفىٰ ما في كلامه من المخالفة، وفيه أيضاً زيادة علىٰ ذلك.

قوله: «والبياض إشارة» ... إلىٰ آخره، خطأكلّه، فالعقل الكلّي واحد، ونقول: عقل الكلّ، فالكلّ كشخص واحد، وما سواه من العقول ذرّية له وجزئيات، هي مائة ألف، وأربعة وعشرون ألفاً، أو مائة ألف ألف، أو غير ذلك من العدد، وتختلف بالاعتبار.

وأيضاً قوله بأنّه خلق من نور عظمته وذاته، ضلال بل [ـ]، فلا مناسبة ذاتية بينها وخلقه، ويلزم انفصالها من الذات بتجزئة، وكون وجود العقول وجود الله، وكذا بقاؤها، وخارجة عن الخلق، بل عن الإمكان. وهو وأُستاذه الملّا الشيرازي قد التزم ذلك.

وصرّح في أسرار الآيات[2] والأسفار[3]، وغيرها من كتبه، بأنّها موجودة بوجود الله، لا بإيجاده، وباقية ببقاء الله لا بإبقائه، والإمكان تحمله المادة، وهي مجرّدة.

وقال ملّا صدرا في مشاعره: «العقل وما فوقه كلّ الأشياء»[4] بناءً علىٰ مذهبه، من أنّ كلّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، والعقل [عنده بسيط الحقيقة، وكلّه خطأكما سبق ويأتي، بل ما يكون كلّ الأشياء ليس بسيط الحقيقة، والعقل][5] بسيط ومجرّد بالنسبة لمن دونه، فهو

---

(١) ليست في «ب».

(٢) «أسرار الآيات» ص٥٩.

(٣) «الأسفار الأربعة» ج٦، ص٢٩٢.

(٤) «كتاب المشاعر» ص٥، بتفاوت يسير.

(٥) ليست في «ب».

مجرّد من المادة الجسمانية والصور، لا من ماهية وصورة، ولا يلزم تكفير مَن يثبت تجرّده، ولا ينافي ما ورد[١]: لا مجرّد سوىٰ الله، فالمراد به التجرّد المطلق، وتجرّد العقل مقيّد، فلا منافاة، وليس لغير الله تحقّق في ذاته بوجه، حتىٰ اعتباراً، فإن سلّم هذا ـ وهو كذلك ـ بطل كونه كلّ الأشياء؛ لإيجاب هذه القضية ذلك، فافهم.

ومتىٰ قلت: موجود[٢]، سلب عنه شيء، إن لزم منه التركيب، كما زعمه الملّا، وهذا أصل شبهته، فهو كلّ الأشياء.

قلنا: كذلك قولك: «لم يسلب عنه شيء» قيد، فيلزم التركيب، فلا فرق.

نعم، لو قال: موجود مطلق، لم يدل علىٰ ما أراد، وهو حقّ، علىٰ أنّ مقام السلب والإثبات مقام إمكان، ليس هو مقام الذات، وليس الإمكان موهوماً أو اعتبارياً ـ كما قالوا ـ وإلّا كانت الممكنات كذلك، بل هو خلق من خلق الله.

قال: «فأربعة الأنوار هي وجودات العوالم، علىٰ سبيل الكلّية، ثمّ أشخاص الإنسان، خلقت من الإنسان الكلّي، فاحمّرت الحمرة بنور الأحمر، الذي هو الطبيعة الكلّية الإنسانية، وهكذا خلقت جزئيات كلّ كلّي من العوالم من كلّه، وهذا معنىٰ قوله عليه السلام: (نور أحمر منه احمرّت الحمرة، ونور أخضر منه اخضرّت الخضرة)... إلىٰ آخره، يعني الأنوار الأربعة، التي هي العوالم الأربعة، علم الله الذي حملته الحَمَلة.

قد علمت أنّ الفرق بين الحامل وبين المحمول اعتباري، ثمّ قال عليه السلام: (وذلك نورٌ من عظمته) أي ذلك العلم، الذي هو نور الأنوار، نور من ذاته، فإنّ ذاته الواحدة تتشعّب إلىٰ الأنوار الأربعة بالعرض، علىٰ الترتيب السببي والمسبّبي، وقال عليه السلام: (فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين)».

أقول: إثباته التقسيم والشعب الأربع إلىٰ ذاته تعالى، بناءً علىٰ ما أصّله من قواعد المتصوّفة، وعرفت بطلانها، وافهم الأربعة كما عرّفناك.

قال: «ولمّا فرغ عليه السلام من بيان قيام العوالم بالأنوار الأربعة، التي تصير ثمانية في العود بالتفصيل، شرع في بيان أنّ مقيم العوالم هو قلب كلّ مؤمن كامل من المقرَّبين بإذن الله، فإنّ كلّ قلب من المقرّبين هو الأربعة والثمانية علىٰ سبيل الإجمال، لما علمت أنّ الإنسان

---

(١) انظر: «بحار الأنوار» ج١، ص١٠١، قال فيه: «مع أنه لا يظهر من الأخبار وجود مجرد سوىٰ الله تعالىٰ».

(٢) في «ب»: «بوجود».

مجمل الموجودات عموماً، ومجمل الموجودات وصفاتها خصوصاً، فالعوالم كلّها قائمة بالأنوار تفصيلاً، وبالإنسان الكامل إجمالاً، وذكر الجاهلين علىٰ تقريب ذكر المقرّبين العالمين.

فحامل العرش أشياء بالاعتبار، وشيء واحد في الحقيقة.

والأول: هو الله تعالىٰ في إحاطته علىٰ الأشياء.

والثاني هو الأنوار الأربعة في الحقيقة، والثمانية في الوجود.

والثالث: الإنسان الكامل بالإجمال.

وكلّ منها حامل لعرش الله تعالىٰ، وهو جميع خلقه، فعاد من الإنسان الكامل إلىٰ الأول، بأنَّ حامل العرش هو ذات الله، كما قال عليه السلام: **(وبعظمته ونوره ابتغىٰ مَن في السماوات والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة، بالأعمال المختلفة والأديان المشتبهة)».**

أقول: مقيم العوالم كلّها هي مشيئة الله المفعولية، والحامل لها الحقيقة المحمديّة، فهو المقيم للكلّ، بحسب المادة والصورة، كلّ في مقامه، ولقلبه قلوب جزئية، وكذا لنفسه وعقله وصورته وصفته، فهو المقيم للعوالم والحامل للعرش الكلّي، بأي معنىً أُخذ، وللجزئيات كلّ في مقامه. وليس الإجمال عين التفصيل، وكلّ موجود عرش بوجه، وهي مترتّبة، ولا مؤمن كامل في الوجود إلّا محمَّداً وآله علىٰ مراتبهم، ويعود لمحمَّد صلى الله عليه وآله خاصة، ومنه تتفرّع الأربعة وتصير ثمانية.

وليس الله وجود الأشياء، وهو الحامل لها بذاته، فذاته وجودها هو الحامل الأولي لها، فهذا قول أهل التصوّف الضّالّين المضلّين.

ولا يعود الإنسان الكامل لذات الله، بل لفعلها، وهو مخلوق **(وانتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله وألجأه الطلب إلىٰ شكله)**[1] كما قال علي عليه السلام.

فقوله: «فحامل العرش أشياء بالاعتبار»... إلىٰ آخره، ضلال ظاهر، بل حامله غيره، ولكن بأمره وإذنه وعظمته، وهي مخلوقة له، وهو عالم المشيئة، وكما لا [بدء][2] من الذات، فكذا لا عود لها، ولا نسبة ورابطة بين الله وخلقه.

[نعم، الله الحامل لها بها وبفعله، قال الله: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾[3] وعنه عليه السلام: (وخلق الخلق بالمشيئة)[4] و(يمسك الأشياء بعضها ببعض، ويمسك

---

(١) «شرح العرشية» ج٣، ص٣٠١. (٢) في «ب»: «بروز».

(٣) «الروم» الآية: ٢٥.

(٤) «الكافي» ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة... ح ٤، وفيه: (ثم خلق الأشياء بالمشيئة).

الكلّ بقدرته)[١] وهي القدرة الفعلية، فتدبّر][٢].

وحملة العرش كثيرة، لا بالاعتبار، بل بالتعدّد الوجودي الحقيقي، وتعود إلىٰ الحامل الكلّي، وهو مظهر المشيئة الكلّية، والوحدة الأمرية الدالّة علىٰ الأحدية الذاتية، فتأمله، فإنّه يكشف عن بطلان قوله.

قال: «الوسيلة بمعنىٰ التقرّب، يعني: لمّا كان لكلّ من العوالم وجود جزئي، وكلّ جزئي بالطبع وبالفطرة يقتضي أن يتقرّب إلىٰ كلّه، بالوصول إليه، أو إلىٰ ما يقرب منه بالأعمال المختلفة [وهي الرياضات التي من أئمة الطريقة والأديان المختلفة][٣] وهي من الأنبياء عليهم السلام».

أقول: الوسيلة ما يتوسّل به العامل، بحسب ذاته وفعله وعمله، حتىٰ ينال القرب الفعلي بحسب مقامه، ويظهر منه صفة العبوديّة وجوهريّتها، بحسب الممكن في شأنه، وأصل الوسيلة وحقيقتها لمحمَّد صلى الله عليه وآله، وبه توجّه كلّ متوجّه وتوصّل وتقرَّب كلّ مريد لله، وكلّ مخلوق يطلب ـ بطبعه وفطرة وجوده وما خلق لأجله ـ التقرّبَ إليه تعالىٰ، قرباً إمكانياً وكمالاً وجودياً، ممّا يمكن له، لا صيرورته الله، فهو محال، إلّا عند مَن أضلّه الشيطان وأغواه، فيشبّه عليه هنا بذلك، فلا يصل إليه، ولا إلىٰ ما يقرّبه إليه، بل ولا إلىٰ رتبة مَن هو أعلىٰ منه رتبة، وجميع الرياضات والأديان من الأنبياء، فتقسيمه باطل.

ويشير بالرياضة وأهل الطريقة إلىٰ أهل التصوّف ورياضتهم الشيطانية، وما يستعملونه من الأذكار والأفعال، وتصوّر الأشباح حال العبادة وأمثالها، وهي معروفة ومعروف ضلالها في كلّ وقت، فكلّ ما لم يخرج من الأنبياء فهو باطل وضلال.

قال: «ثمّ قال: **(فكلّ محمول يحمله الله، بنوره وعظمته وقدرته، لا يستطيع لنفسه ضرّاً ولا نفعاً، ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً)**، فإنَّ كلّاً من الضر والنفع ـ والموت والحياة والنشر ـ بالوجود، ووجود كلّ محمول قائم بالله، وظلّ له، وتابع لقضائه وقدره بالقدرة والاختيار اللذين هما أيضاً من قضاء الله وقدره، فكلّ محمول تابع لقضاء الله وقدره، وإن كان من ذوي الإرادة والعلم.

(والله تبارك وتعالىٰ الممسك لهما أن تزولا) أي للأرض والسماء **(والمحيط بهما من**

---

(١) «التوحيد» ص٥٨، ح١٥، وفيه: (وهو يمسك الأشياء بأظلتها.. وإنه حامل الأشياء بقدرته)؛ ص٤٤٠، ح١، وفيه: (إلّا الخلق يمسك بعضه بعضاً.. والله عزّوجلّ وتقدس بقدرته يمسك ذلك كله).

(٢) ليست في «ب».　　　(٣) ليست في «ب».

شيء) أي من الموجود (وهو تعالىٰ حياة كلّ شيء ونور كلّ شيء) لأنَّ الوجود عين الحياة وعين النور؛ لما مرَّ».

أقول: مراده بنور الله وحياته وعظمته ـ هنا ـ ذاته الأُحدية، فالله يحمل الكلّ بذاته، ولا يستطيع أحد نفعاً ولا ضراً؛ لأنّه لا يتحقّق ذلك إلّا بالوجود، وهو محمول لذات الله، بل هو ذاته، فلا يستطيع أحد لفعل من ذلك، وذلك أيضاً باطل وضلال.

وليس المراد بالنور ـ هنا ـ والعظمة ذاته الأُحدية، ونور الله وعظمته غير ذات الله، والمضاف غير المضاف إليه، وكذا الصّفة غير الموصوف، بل المراد به العلم وهو [العرش][1] النوري المذكور أولاً في الحديث، وليس هو ذات الله كما عرفت.

نعم، قائم بها قيام صدور في مقامها، وبه قيام جميع المشاءات قياماً صدوريّاً وتقويمياً، فإنّه عليه‌السلام قال قبل ـ كما سيأتي ـ: (وهو العلم الذي حمله الله الحملة، وذلك نور) إلىٰ قوله: (سُبحانه وتعالىٰ عَمّا يقولون عُلُوّاً كبيراً) وستسمعه.

وأقول: سبحانه وتعالىٰ من هذا القول الموجب للتشبيه، فهو أخذ بظاهر بعض ألفاظ الحديث، وأعرض عمّا قبل وبعد، وعن باقي النصوص والأدلّة العقليّة.

قال: «ثمّ قال عليه‌السلام: (فالكرسي محيط بالسماوات والأرض) وكثيراً ما يطلق الكرسي ويراد منه الفلك الثامن، وقد يطلق بمعنىٰ الفلك الأوّل الّذي أطلق عليه العرش، ويمكن أن يراد منه الإنسان الكامل، فإنّه كرسي الله تعالىٰ، كما قال تعالىٰ: (لا يسعني أرضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن) ووسع سماوات العلويّات وأرض السفليّات.

(وإن تجهر بالقول) بالاختيار (فإنّه يعلم السر وأخفىٰ) وإذا غلب علىٰ السالك حال لا يمكن أن يضبط نفسه، فيجهر بالقول بلا اختيار، فهو معذور».

أقول: الفلك الثامن كرسي مقابل العرش، بمعنىٰ الفلك الأوّل، وباطن كلّ يقابله باطن الآخر، ويطلق الكرسي بمعنىً غير الفلك الثامن، في الروايات كثيراً، ولا يطلق بمعنىٰ العرش، ولا يدلّ عليه إحاطته بالسماوات والأرض، وكذا ما ستسمع من النص: (إنّ كلّ شيء في الكرسي)[2] فإنَّ ﴿وَسِعَ﴾[3] بمعنىٰ لا ينافيه أفضلية العرش وإحاطته حتىٰ

---

(١) في «أ»: «العلم».

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٣٢، ح ٣ بتفاوت يسير، ح ٥، وسيأتي لفظها في ح ٣، ٥، من هذا الباب.

(٣) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

بالكرسي، ولا يراد من أحدهما الآخر. وليس الإنسان الكامل كرسي الله، سبحانه وتعالىٰ عن قول المشبّهة.

نعم، هو محل ظهور فعله والحامل له بأمره، لا محل استواء ذاته، وانظر تحريف معنىٰ الآية، وردها إلىٰ إرادة ما تفوه به ألسن أهل التصوّف من الأقوال الضّالة، بل من أقوال الكفر، كما سمعت من قوله: العرش ذات الله، وهي الحاملة للأشياء ووجودها وجوده، وقولهم: «أنا الله من غير أنا»[1] وأمثالها، ولا عذر له في ذلك، ولو صحَّ وصدق صدق قوله، فقوله وعذره لهم ضلال كما أوضحناه متفرّقاً. وأسقطَ بعض الحديث هنا، ولم يتكلم عليه، وعلىٰ شرحه له ظاهر مع بطلانه.

قال: «ثمّ قال عليه السلام: (**فالذين يحملون العرش هم العلماء الذين حمّلهم الله علمه**) وفي هذا القول رجع عليه السلام إلىٰ حمل الإنسانِ الكاملِ العوالمَ، وقد علمت أنَّ العلم التفصيلي وجودات الأشياء، وحامل علمه تفصيلاً هو أجزاء العالم، وإجمالاً هم الكمّل من الناس، وكلٌّ كامل ليس بخارج عن الأنوار الأربعة بشيء، فإنّه جمل الأنوار، كما أن أجزاء العالم تفصيل الأنوار، فكذلك الإنسان يحمل الأنوار.

وخلق الله العالم أو الإنسان الكامل من ملكوت السماوات والأرض، وقد مرَّ معنىٰ الملكوت، من أنّه حقائق أرضه وسمائه، ولمّا رأىٰ إبراهيمُ الملكوتَ صار علمه حضورياً، فيكون من الموقنين؛ لأنَّ الإيقان علم حضوري».

أقول: بل لما بيّن عليه السلام أولاً أن النور الأبيض العلم، وهو الذي حمّله الحَمَلَة، ووصفه بما قال، ونزّه الله، وسأله الجاثليق وأجابه، رجع عليه السلام إلىٰ بيان الحامل للعرش، حيث لم يعيّنه أوّلا ظاهراً، فقال هنا: إنَّ العلماء هم الحملة للعرش، وهم الذين حمَّلَهم عِلمه ـ كما عرفت ـ إجمالاً وتفصيلاً.

والمراد بالعلماء: محمَّد وآله المعصومون علىٰ مراتبهم عليهم السلام، وكلّ شي لا يخرج عن علمه، مجرّد أو ماديّ، جزئي أو كلّي، ذاتي أو عرضي، وهم الحمَلة لجميع ذلك، كلّ بحسب مقام وجوده، هذا جملة الخلق، وفي هذا مخالفة ظاهرة لما قال.

ولو قال في الإنسان الكامل وظهور الله فيه وتحمّله ما عرفت ـ وكذا في ظهور الله في

---

(١) نسبه صاحب «جوامع الكلم» في الرسالة الرشتية، ص٦٩، إلىٰ ابن عربي، وفيه: «أنا الله بلا أنا».

الأشياء ووجودها ـ لأصاب الحقّ.

وملكوت الأشياء: عالم الصور، وأوّله الأرواح، وأوسطه النفوس، وآخره الأشباح، ودونها المواد، وفي قوله: «حقائق أرضه وسمائه»، إجمال ظاهر، وإبراهيم أُري ملكوت السماوات والأرض، واليقين قد يحصل بدون حضور المعلوم.

قال: «ثمّ قال عليه السلام: (**كيف يحمل حملة العرش الله**) فرجع عليه السلام عن قوله الأوّل، بأنّ حامل العرش هو الإنسان الكامل، أو وجودات العوالم تفصيلاً، يعني: كيف يحمل العرش حملة، مع أنّهم حياتهم بحياته واهتدوا بنوره؟ بل الحامل حقيقة هو الذات الأحد الصمد ﴿ **لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَد** ﴾. والحَمَلَة المذكورة حَمَلَةٌ بظهوره تعالىٰ، وبحوله وقوّته، لا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم» انتهىٰ.

أقول: لا رجوع في كلامه عمّا سبق بوجه، بل تقرير له وتأكيد، فإنّه هنا نفىٰ كون العرش حاملاً لله، واستدل عليه بقوله عليه السلام: (**وبحياته حييت قلوبهم**) وهي حياة مخلوقة حادثة، أحدثها الله فيهم بأمره، وكذا هدايتهم بنوره، وهو الوجود المفاض منه لهم، وبما أُلقي في هويتهم فعرفوه، وإذا كان حالهم في الافتقار إليه والمصنوعية كذلك، كيف يحمله العرش؟ وهو يوجب الفقر والحاجة، سواء كان كحمل الجوهر للعرض، أو الماهية للوجود أو بالعكس، أو اللازم بالملزوم أو بالعكس، أو المتقوّم بالمقوّم أو بالعكس.

وإذا بطل ذلك كان الله الحامل للعرش، بما حمّله إياه، وهم العلماء ـ كما عرفت ـ لا ذاته، وإلّا عادت إحدىٰ المحذورات السابقة، من حمل غيره له تعالىٰ، فيصحُّ حمل العرش له، وغيرها من المفاسد. ومن هذا يظهر لك أنّه لا هدىٰ في كلامه، بل ضلال جميعه، فذرهم وما يفترون.

وللملّا الشيرازي في شرح الحديث كلام طويل، فرّقه في عشرة فصول، وصوابه قليل، ظاهري وإجمالي، ولنذكر بعضه متفرّقاً خلال الحديث.

قال: «الأوّل: أنّه تعالىٰ حامل كلّ شيء؛ لأن الجاثليق لمّا سأله: إنّه تعالىٰ يحمل العرش أم العرش يحمله؟ أجابه عليه السلام، بأنّ اللهَ حامل العرش والسماوات والأرض وما بينهما وما فيهما، واحتجَّ عليه بقوله تعالىٰ: ﴿ **إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ** ﴾ الآية[1].

---

(١) «فاطر» الآية: ٤١.

وبيان ذلك: أنّ حامل كلّ شيء ما يقوم به ذلك الشيء، سواء كان بواسطة أو بغيرها، والقيام بالواسطة هو أن يكون الشيء قائماً بشيء قائم بآخر، والقائم بالقائم بالشيء قائم بذلك الشيء، ولابدّ من الإنتهاء إلىٰ ما يقوم بنفسه لا بغيره، وإلّا لزم التسلسل وهو محال» ثمّ ذكر بعض ما استدّل به علىٰ إبطال التسلسل، مما ذكره القوم.

ثمّ قال: «ثمّ إنّ حاجة الشيء إلىٰ فاعله وموجده آكد من حاجته إلىٰ قابله وموضعه؛ لأنّ نسبته إلىٰ الفاعل نسبة الوجوب، ونسبته إلىٰ القابل نسبة الإمكان، ولا شبهة أنّ الوجوب أوثق من الإمكان، بل لا وثوق في الإمكان.

ثمّ لا شكّ أنّ البارئ فاعل جميع الممكنات؛ لإثبات توحيده، ونفي الشريك في الإلهية، فإذن جميع المخلوقات ـ من العرش والسماوات والأرض، وما فيهما وما بينهما ـ قائم به، وهو حاملها وحافظها وممسكها، كما قال الله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمٰوٰاتِ والأرضَ ﴾ الآية، وقوله: ﴿ وَلا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا ﴾[1]»[2] انتهىٰ.

أقول: أمّا كون الله حامل كلّ شيء وحافظه، والقائم علىٰ الأشياء، فممّا لا شكّ فيه عند عاقل، والنصّ والقرآن والعقل صريحة في ذلك، وإنّما الكلام في معنىٰ هذا الحفظ والحمل، هل إمساكه لها وحفظها بذاته؟ فهي ظاهرة ومتعيّنة بها ـ فهي حدود قائمة بذاته، فهو كلّ الوجود ـ أو بما هي ثابتة في غيب الذات، أو بالصور العلمية والأعيان الثابتة عنده، ونحو ذلك من أقوال أهل التصوّف وأمثالهم، وكلّها ضلال.

وظاهر الملّا ـ في غير موضع ـ أنّ للذات لوازم، وقيامها بها قيام ركني؛ لأنّ عنده أن بسيط الحقيقة كلّ الوجود، فكلّ وجود حاصل له في مرتبته، وهذا باطل من وجوه، نعوذ بالله من اعتقاده.

بل قيام الأشياء به قيام صدور، بما ظهر لها بفعله، وبآثار الدلالة والإمداد بفعله، ممّا لا نهاية له، فهو الحافظ والقائم، حفظ وقيام فعلي، لا بذاته، وهو المراد من قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ ﴾ الآية ﴿ وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا ﴾ ولذا قال: ﴿ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ﴾[3]

---

(١) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

(٢) «شرح أُصول الكافي» ج٣، ص٣٣٢ – ٣٣٣، بتفاوت، صححّناه علىٰ المصدر.

(٣) «الأنعام» الآية: ٦١.

وقال علي عليه السلام: (يمسك الأشياء بأظلّتها)[١] وهي حقائقها بوجهها من أمره، وقال عليه السلام: (كلّ شيء بأمره قائم)[٢] قال الله: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾[٣] ونحوه كثير، وهو صريح الدلالة علىٰ ما قلناه.

ثمّ نقول: ليس الأصل في إثبات الواجب لزوم التسلسل أو الدور، فبطلانهما دليل علىٰ وجوب وجوده، وكيف يكون الأمر كذلك؟ كما يشير إليه بعض، ويدور علىٰ لسان كثير من أهل النظر وغيرهم، والله ثابت بحقيقته، وبما دلَّ علىٰ ذاته، والأشياء تدلُّ بفطرها، وبجميع [أنحاء][٤] وجودها وأحوالها. وإبطال الدور والتسلسل ـ بل وتصوّرهما ـ إنّما هو من بعض شبه الشياطين، وليس هي بداخلة في الدليل، ولا لازمة، ولا متوقّف عليها بوجه، فهي من قبيل ردّ الشبهة، ولهذا يستدلّ علىٰ وجود الله بعدّة أدلّة، ليس لهما دخل فيه، كما سبق في المجلّد الثالث، فافهم.

قوله: «ثمّ إنَّ حاجة الشيء إلىٰ فاعله» ... إلىٰ آخره، ليس للمعلول جهة وجوب في ذات الفاعل قبل تحقّقه الإمكاني، وهو فيه موجود وشيء، وإن كان ممكناً، ولا نسبة له إلىٰ القابل، فالقابليّة مجعولة، وكذا الإمكان مخلوق، ليس له من نفسه، لا بحسب القدم ـ ولا قديم سواه تعالىٰ ـ ولا بحسب المغايرة والاعتبار، وما سواه حادث مخلوق، عيناً أو اعتباراً، فلا اقتضاء له من ذاته، بل وجوبه وعدمه بالغير، وكلامهم في الإمكان والوجوب والامتناع ما أصابوا الحقَّ فيه، كما أوضحناه في محل آخر.

قوله: «ثمّ لا شكَّ» ... إلىٰ آخره، هو فاعل لجميع الممكنات، وكذا لا شريك له في الذات والصفات والأفعال والعبادة، لكن ليس كما يعنونه من التوحيد الوجودي والصفاتي والأفعالي، فإنّه يبطله ويثبت الجبر، وأنه لا فعل ووجود وصفة لغيره، وما لغيره اعتبارات ولوازم الأعيان، ظهرت عرضاً بالذات ـ كما سبق بيانه مع بطلانه، وسيأتي في المجلد السابع ـ وعرفت معنىٰ حمله وحفظه وإمساكه ويأتي، وأنّه ليس كما يقول من القيام بالذات، فهو محال.

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ٩١، باب النسبة، ح ٢، والإسناد فيه عن الإمام الصادق عليه السلام.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيه: (وكل شيء قائم به)، وفي «البلد الأمين» ص ٩٧: (كل شيء سواك قام بأمرك).

(٣) «الروم» الآية: ٢٥.

(٤) في «أ»: «اتحاد».

نعم، قائمة بأمره، كما قال علي عليه السلام في بعض خطبه، وغيره منهم عليهم السلام، قال الله: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾ وأمره مشيئته وفعله، والقيام به قيام صدوري بوجه، [وركني][1] بوجه آخر، والكلّ قائم بالله صدوراً بما ظهر له به في رتبة الظهور ـ بلا كيف ولا أين ولا كم ـ لا في مقام الذات، فتدبّر.

معنىٰ حمل الشيء وأقسامه

ثمّ نرجع ونقول: حمل الشيء لآخر، إمّا حمل عرفي، بإلقاء ثقل أحد الشيئين علىٰ الآخر، كما يقع بين المتباينين، أو بما يكون بينهما من ممازجة ومداخلة بوجه، ويكون بينهما تقوّم وجودي وافتقار فيه ولو بحسب الظهور، وهو أقسام:

القسم الأول: القيام الصدوري، كالمعلول بعلّته، والكلام بالمتكلم، والأشعة بالمنير، وأمثال ذلك بالنسبة إلىٰ كلّ أثر ومؤثره.

القسم الثاني: قيام العضدي، أو نقول: الركني، وهو داخل في حقيقة الآخر، وإن لم يعدم أصلاً، أو قل: قيام تحقّقي، كقيام المركّب بأجزائه، أو قيام بعض أجزائه ببعض آخر من حيث التركيب.

القسم [الثالث:][2] قيام لزومي، كقيام لوازم الماهية أو الوجود بأحدهما.

القسم [الرابع:][3] قيام عروضي، كقيام الهيئات بمحالّها وموضوعاتها، من الألوان والكيفيات والكميات، من الأبعاد الثلاثة، وغيرها من الأعراض.

القسم [الخامس:][4] قيام وحمل ظهوري، وهو ظهور ذات العالي بالسافل، وقيام الأعراض وتجوهرها بجواهرها، وإليها منتهاها، ولذا لا يصحّ إطلاق اسم الجوهر علىٰ الله تعالىٰ، إذ لا ينتهي شيء إلىٰ ذاته، ولا يتجوهر ويتحقّق بها، وهو أيضاً ـ بحسب حدّه ـ لا يصدق علىٰ الله، فإنّه ماهية إذا وجدت كانت في غير موضوع، ففيه جهة قبول ومقابلة.

ولا يصحّ أيضاً أن تقول: جوهر لا كالجواهر، فإنّه يوجب الشركة، ولو بحسب المفهوم الكلّي الحسّي، فتشمله أحكامه، وليس كذلك.

وجميع هذه الأنواع لا تحقّق لها بالنسبة إليه تعالىٰ، إذ لا افتقار له ذاتي لغيره ولا

---

(١) في «أ»: «وركن».
(٢) ليست في «ب».
(٣) في «ب»: «الثالث».
(٤) في «ب»: «الرابع».

عرضي، وليس بمركّب، و[غني][1] ذاتي، ولم ينتقل عنه، ولا مماسه أو مداخلة بينه وغيره، وأين الأثر من مؤثره؟ ولا علّة له ولا مناسبة بينه وخلقه، ولا يحلّ به غيره، ولا ينزل بذاته لغيره، ولا بالعكس.

كيف وهو إنّما تعرّف لخلقه بصفة الدلالة، بقدر ما يمكن في ذواتهم من الكمال والتنزيه، لا بقدر حقيقته، وبحسبها منزّه عن جميع ذلك، فظهر لهم بهم ليعرفوه بالكمال كذلك، ويعرفوا نقصهم وتنزيهه عنه تعالىٰ، قال علي عليه السلام: (**كمال توحيده نفي الصّفات عنه**)[2].

وفي بعض مناجاة زين العابدين: (**علىٰ أنَّ ذكري لك بقدري لا بقدرك**)[3].

وعن الباقر عليه السلام: (**ولعل النمل الصغار تتوهم أن لله تعالىٰ زبانيتين**)[4].

قال الله: ﴿ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ﴾[5] وهو له ملكاً لا إحاطة ومطابقة؛ لأنّه دال، وقال عليه السلام: (**كُلّ مَا ميّزتموه بأوهامكم، في أدق معانيه، مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم**) الحديث[6].

وعن علي عليه السلام: (**انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله**)[7] وهو متواتر عقلاً ونقلاً.

فجميع هذه الأنواع منزّه عنها، وكذا غيره لا يقوم به تعالىٰ، إلّا قيام صدور بما تجلّىٰ لها بها، وقيام ظهوري كظهور العالي بالسافل، بما ظهر له به، وهو قيام توصيف تعريفي، لا قيام ذاتي. وبطل حينئذٍ قول الملّا وأشباهه من إثبات لوازم لذاته تعالىٰ، أو ثبوت الأشياء في الأزل، أو كونه كلّ الوجود، أو مادة للأشياء، أو حدود التعيّنات الإمكانية قائمة بذاته، أو تشمله وغيرَه المفهوماتُ، ونحو هذه من أقوال أهل التصوّف، وكذا أقوال العامة ـ من استقراره علىٰ العرش وأنّه مباين ـ إلىٰ غير هذه الأقوال الموجبة للكفر أو الضلال. والعالي إذا كان قيامه ظهورياً ليس هو بذاته، بل بما ظهر له به، فتدبّر.

واعلم أنّ هذا الجاثليق قدم المدينة مع مائة من عظماء النصارىٰ، لمّا سمعوا

---

(١) في «أ»: «عين».

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، وفيها: (وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه).

(٣) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٣٢٦؛ «بحار الأنوار» ج ٩١، ص ١٥١.

(٤) «الأربعون حديثاً» للبهائي ص ٨١، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «النحل» الآية: ٦٠.

(٦) «الأربعون حديثاً» للبهائي ص ٨١، صححناه علىٰ المصدر.

(٧) «شرح العرشية» ج ٣، ص ٣٠١.

بالاختلاف بعد موت محمّد ﷺ، فجاؤوا لاستكشاف الحق، فلمّا دخلوا المسجد وجدوا المنافقين فأفحموهم بالمسائل، وكان سلمان حاضراً، فأسرع لعلي عليه السلام، فجاء وقد تظاهروا عليهم، فوجّههم نحوه، فسألوه بمسائل عديدة، منها هذه وغيرها، وأسلموا جميعاً ورجعوا. ومسائلهم توجد متفرقة في التوحيد[1] والأُصول[2]، وكلّها مجموعة في إرشاد القلوب[3] بقصة عجيبة، مَن أرادها فليراجعه.

وليس المراد بكونه تعالىٰ حاملاً المعنىٰ اللغوي، لبطلانه في شأنه تعالىٰ بديهةً، بل بمعنىٰ الحافظ والكافي الممد.

ثمّ استدل عليه السلام علىٰ الجاثليق بالآية، لوجود معناها في كتبهم، مع علمهم عليهم السلام بشدة اطلاع الجاثليق، فلا يرد كيف يستدل عليهم بالقرآن، وهو نصراني؟ ولذا لم يردّه الجاثليق بأن هذا من كتبكم ولا يلزمني، أو لكونه مسترشداً منصفاً، ولا ينبغي إنكار الكلام - ولو من كتاب آخر - بمجرّد كونه من ملّة أُخرىٰ، بل ينظر ويستقصي، وهكذا الإنصاف وتجنب الاعتساف، مع اشتمالها علىٰ البرهان.

وفي الآية نكتة، وهي أنَّ المقام مقام قهر، فكان المناسب أنّه كان قاهراً أو عظيماً، إذ ليس المقام مقام عفو، حتىٰ يقال: إنّه كان حليماً غفوراً، فنقول: إمساك السماء بقهره، وهو القاهر، دلَّ عليه بقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ ﴾[4].

فربّما يتصور من قوله: ﴿ وَلَئِنْ زَالَتَا ﴾ - إن أُريد به التغيير في الصفة - أن المعاصي ظاهرة، وهي زوال عن طاعته التي في سلوك سبيله، وهي موجودة، فإذن هي زائلة وممسكة، ففي الوجود ممسك آخر.

دفعه بأنّه حليم غفور لعباده، فهو يمهل ويمسك بعفوه وحلمه علىٰ عباده، ﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ ﴾[5]؛ لأنَّ قهره ليس بالغلبة، بل هو أجلّ منها، وإلّا كان عاجزاً، فهو لا ينافي الاختيار.

وحينئذٍ يمكن وجه آخر، وهو أنّه لمّا وصفه بالقهر، ربما يتوهّم الجاهل أنّه قهر غلبة واحتيال، كقاهرية الممكن.

---

(١) «التوحيد» ص١٨٢، ح١٦؛ ص٢٨٦، ح٤؛ ص٣١٦، ح٣.

(٢) «الكافي» ج١، ص١٢٩، ح١.

(٣) «إرشاد القلوب» ج٢، ص٢٩٩.

(٤) «فاطر» الآية: ٤١.

(٥) «النحل» الآية: ٦١.

فدفعه بأنّها ليست كذلك؛ لأنّه كان حليماً غفوراً، وهذه القاهرية تنافيهما، بل من اتّصف بها ليس كذلك، بل ظالم.

ووجه آخر بالنظر إلىٰ الآية أو سَوقها، وهو أنَّ العاصين له والمنكرين كثيرون، فيناسبهم الزوال، أي فناؤهم وعدم وجودهم، فوصف بأنّه حليم غفور فلا ينافي، إذ لا تضرّه المعصية ولا تنفعه الطاعة، وهذا العفو والحلم لا ينافي تخليد بعض، كما ستعرفه آخر الأبواب.

وما تضمّنه كلامه عليه السلام والآية من ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَٰوَاتِ ﴾ ... إلىٰ آخره، عن الزوال الدال صريحاً علىٰ احتياج الممكن ـ حال وجوده في وجوده ـ إلىٰ الجاعل، كالحال في إيجاده أولاً بلا فرق، ممّا تواتر نقله في أحاديثهم، ودلّ عليه القرآن.

وفي نهج البلاغة: (كلّ شيء خاشع له، وكلّ شيء قائم به)[1].

وفي خطبة علي عليه السلام: (قائم بأمره)[2] وهو مستكن الضمير، وكالآيات الدالّة علىٰ أنّه تعالىٰ الحافظ، ولا ينافيه: ﴿ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ﴾[3] كما سينكشف لك، ومرَّ لك في باب النسبة[4] نص في ذلك أيضاً.

وعلىٰ ذلك جميع الأنبياء والمرسلين، والحكماء والمتألهين، ولم يخالف في ذلك إلّا المتكلّمون، فقالوا بعدم الاحتياج بعد إحداث الله تعالىٰ له، وكيف يستغني الممكن في آن ما عن علّته، وطبعه الافتقار لا بصفة تلحقه، سواء كانت الإمكان أو الحدوث؟

فإن قيل: بصفة الإمكان والحدوث، فهو لازم ذاتي له لا ينفكّ، وإلّا لم يتحقّق الافتقار الذاتي، فلا ينفع الفرق بين كون علّة الحاجة الإمكان أو الحدوث، وتفريع ذلك عليه، فإنَّ الحدوث بمعنىٰ كونه محدثاً أو ممكناً، وذلك بحقيقته، بل هي نفسها بلا فرق ولا ثمرة، وإن اشتهر في كتب الجدليين خلافه.

ثمّ وكيف يُتصوّر استغناؤه بعد وجوده؟ وهذا الوجود الحاصل له وجود تعلّقي غيري، فهو ضروري للذات بشرط، فلا يتم شرط الاستغناء، إلّا بفرض هذا الوجود مستغنياً غير معلول، وهو خلاف العقل والنقل والإجماع، فهو مفتقر إليه حال وجوده.

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩.

(٢) ورد في دعاء ليوم السبت: (كل شيء سواك قام بأمرك)، «البلد الأمين» ص٩٧.

(٣) «الأنعام» الآية: ٦١.

(٤) «هدي العقول» ج ٤، الباب السابع، ح٢.

ولا يلزم تحصيل الحاصل؛ لأنَّ الافتقار تحصيله [بنفس][(١)] ذلك الحاصل، فلا يلزم تحصيل [الحاصل][(٢)] المحال، مع أنّا لم نقل: وجوده متكمّم منفصل، بل [نفس][(٣)] ذلك الوجود تعلّقي، فلا يمكن فرض تماميّته أولاً، وذلك ظاهر لذي البصيرة النورية، فإنّه منشأ توهّمهم الذي أرداهم، فلو فرض زوال السبب زال مابه، وإلّا لم يكن سبباً أصلاً، هذا خلف.

وأيضاً بقاء الممكن بإبقاء الله ومدده، لا انقطاع له، فلا غَناء له، وإلّا استغنىٰ عن المدد وانتهىٰ، فينتهي الله، وهو محال.

وبالجملة: فالقول بعدم الاستغناء بديهي، إلّا أن يقال بالانقلاب حتىٰ يمكن فرض انقطاع التعلّق، والقول بأنّه إنّما حاجته إلىٰ استمرار البقاء، وهو عدم طروّ الفناء، إن أُريد طروّ عدم فهو لا يصح للمعلولية، وإن أُريد باستمرار الوجود الأوّل، فإمّا بطروّ وجود ثانٍ، فهو إعدام وإيجاد، أو [بإمداد][(٤)] الأوّل، فهو بذاته مفتقر، فلا غنىٰ بوجه أصلاً.

علىٰ أنّا نقول: الاستمرار بأمر وجودي لا عدم الطروّ، وهو عدم مقيّد لا مطلق، فيعود لما نقول.

قال السيد الداماد في الأُفق المبين: «اعلم أنّه إذا كان شيء من الأشياء باطل الذات، ثمّ تقرّر بسبب ما، فالذي منه ذاتاً نفس هذه الذات؛ إذ تجوهرها إنّما هو لكون الفاعل علىٰ جهة وجبت عنه ذات غير ذاته، وأمّا أنّها كانت باطلة فليس من تلقاء الفاعل، فينسب البطلان إلىٰ عدم علّة التجوهر، فهناك ذات وبطلان، وصفة محمولة علىٰ تلك الذات، وهي كون الذات بعد البطلان، فالبطلان من عدم العلّة، والذات من تلقاء الجاعل، وكون الذات بعد البطلان من قبل جوهر الذات، إذ سبق البطلان لا يتعلّق بالفاعل تعلّق الذات به، حتىٰ تكون هذه الذات موصوفة بأنّها بعد البطلان بفاعل تلك الموصوفية، وذلك لأنَّ الذات لمّا كانت جائزة كانت من جاعل بديهةً.

وأمّا سبقها بالبطلان فليس وصفاً جائزاً بالنظر إلىٰ الذات، بل وصف واجب لها بذاتها، إذ يمتنع أن تكون هذه الذات هذه، ولا يسبقها البطلان، امتنع أن يكون هو للذات بفعل فاعل، بل من جوهر الذات، فإذا ظننت أنّه من الأُوصاف الجائزة، قيل لك: أهذه الذات بما هي تلك جائزة غير ضرورية فلا مدخل لسبق البطلان، بل هي في نفسها غير ضرورية،

---

(١) في «أ»: «بنفي».
(٢) ليست في «ب».
(٣) في «أ»: «نفي».
(٤) في النسختين: «بإمرار».

وليست لا ضرورتها من حيث هي بعد البطلان.

نعم، إنّما اتفق من جهة خصوصية الذات أن يسبقها البطلان، وهي في غير ضرورية، أو أنَّ جوازها بما هي بعد البطلان، وحينئذٍ تكون لم تأبَ في نفسها أن لا يسبقها البطلان، ولا يكون من شرطها أن تصدر عن غيره من بعد البطلان، فيكون تعلّقها بذلك الغير من حيث إنّها في نفسها ذات جائزة لا واجبة، فتعلّق به ما دامت هذه الذات، فصنع الفاعل نفس الذات، ثمَّ هي بنفسها موصوفة بهذا الوصف، كما الجسم متعلّق بالعلّة، وبنفسه موصوف بلزوم الانقطاع، الذي به مطلق التناهي، لا تعيّن امتداد بخصوصه، فإنّه بأسباب خارجة عن طبيعة الجسم بما هو جسم.

فإذن تعلّق الذات من حيث هي جائزة، لا من حيث هي ذات مسبوقة بالبطلان، أي من حيث هي حادثة، فلا إمكان للذات بعد البطلان من حيث هي بعد البطلان، وإنّما هو لها بما هي ذات فحسب، وإن كان بعد البطلان باقتضاء هويتها.

ولا امتناع لها أيضاً من تلك الحيثية؛ لغرض تقرّرها بها، فلا وجوب بتلك الحيثية باقتضاء خصوصية الذات المتقرّرة، فحقٌّ أنَّ ذات الحادث جائزة القوام والبطلان، وإن عرض لها بحسب اقتضاء هويتها من جهة أُخرىٰ؛ إذ ليس يصحّ تقرّرها وقوامها إلّا بعد البطلان، وليس بحق أنَّ ذاتها بذاتها جائزة التقرّر بعد البطلان، والتقرّر لا بعد البطلان، بل علىٰ وصف الدوام، فإنَّ التقرر لا بعد البطلان ممتنع، بالنظر إلىٰ استحقاق جوهرها، وهذا متأتٍ في أنحاء الحدوث جميعاً»[1].

إلىٰ أن قال: «فاستبان أنَّ تأثير الجاعل إفادة نفس الذات بما هي هي، فإذا استمر هذا التأثير استمرت، وإذا انْبَتَّ بطلت بطلانها، الذي هو شأنها أزلاً وأبداً، وتأثيره ـ سواءً كان في الذات الحادثة أو المستمرة ـ إنما هو في نفس الذات الموصوفة بالحدوث، أو الاستمرار بما هي ذات، لا في قيدَي الحدوث والاستمرار، ولا فيها بما هي موصوفة بهما، والذات بما هي الذات مفتقرة إلىٰ جاعل ينشئها، وإن استمرت إنّما هو باستمرار الجعل من تلقائه، فالوجود بما هو أيس من الجاعل، واستمراره باستمرار التأييس واستمرارها يستتبع الأيس واستمرارها، فلا يتصور ثباتها، وإلّا ليس مستغنياً عن ثبات التذويت؛ ولأنّ

---

(١) «الأُفق المبين» مخطوط، برقم ٣٦٠٥، الورقة: ١٢١ ـ ١٢٢، صححناه علىٰ المصدر.

تصوّر كان مستغنياً عن جاعل التذويت، وذلك شأن واجب التقرّر بالذات، فليس استقرار التأيّس مُغني الذات الفاقرة»[١].

ثمّ قال: «ولو مُوشِيَ مع المستنكر، وقيل: علّة التعلّق كون المجعول مسبوقاً بالبطلان.

قلنا: هذا لا ينسلخ عن الذات، ما دامت في عالم التقرّر، فلِمَ أنكروا تعلّقها بالجاعل ما دامت متقرّرة؟

تنبيه تلخيصي: دريت أنَّ الذات المستفادة من الغير كونها متعلّقة به مقوّم، كما أنَّ الاستغناء عنه مقوّم الواجب الذات، والمقوّم لها لا ينسلخ ولا يفارق، فإن كانت من جاعل فالحاجة مقومة، فلا يستمر المحتاج غير محتاج، كحال الواجب، وإلّا انقلبت. فافتقارها ـ أولاً وأخيراً ـ واحد، فلو فرض انصرام الفيض لم يبق العالم، وعليك بمثال الشمس والضوء وزواله عن المحجوب.

ونفس الذات هنا بمثابة الضوء الواقع، ولكن الواجب لا يقاس بالغير، إذ العقل ظلمة بالنسبة له، وقد نبّهناك أنَّ اتصال الإفاضة آناً فآناً إنّما نعني به أنّه عزَّ مجده يفعل الذات مرة واحدة في الزمان الشخصي، الذي هو وعاء تقرّرها، فإذا حلّله العقل إلىٰ أزمنته وآناته صارت تلك الإفاضة الواحدة بعينها مستمرة في جميع تلك الأزمان والأحيان، مختلفة النسبة، فهي بالنسبة له واحدة، وبحسب تخلّل الزمان متكثّرة الإضافات إلىٰ الأحيان المتكثّرة عند الوهم»[٢] انتهىٰ ملخصاً مختصراً.

أقول: وفيه تدارك من وجوه، لبنائه علىٰ قواعدٍ اعتبارية ممنوعة، لكن المدّعىٰ ـ وهو عدم الاستغناء ـ حقّ، فلنعرض عنه اختصاراً واستعجالاً، فتدبّر.

رجـم شياطين

حاد قوم عن مقتضىٰ الفطرة، وتمسّكوا بالظنون المغرّة، فقالوا[٣]: إنَّ الحادث بعد حدوثه مستغن عن المؤثر، وإنّما تأثيره في إحداثه، أمّا بعد تكمّمه فهو مستغن، حتىٰ لو فرض ـ والعياذ بالله ـ رفع الواجب تعالىٰ بقي العالم، كما صرَّح به جمع من أشباه الناس،

---

(١) «الأفق المبين» مخطوط، الورقة: ١٢٣، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) «الأُفق المبين» مخطوط، الورقة ١٢٤، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ١، ص ٢٢٠؛ ج ٢، ص ٢١٤.

وهم أحط من النسناس[١].

والباعث لهم لمّا انعكست أفكارهم بما يشاهدون، من بقاء البناء والكتابة بعد البنّاء والكاتب، والمني في القرار بعد فناء الإنسان الممني، توهّموا أيضاً بأنّ [جعل][٢] المجعول وإيجاد الموجود تحصيل للحاصل، وبأنّ المجعول الموجود لو كان بعد حدوث التقرّر والوجود [باقياً علىٰ الافتقار إلىٰ الجاعل الموجود، كان الافتقار في أصل التقرر والوجود][٣]، فإذن كلّ واقع في الوجود مفتقر، حتىٰ فاعل الكلّ فيتسلسل.

ومن فضلائهم مذمومة هذه الأباطيل وحرف هذه الأقاويل، بل الأعراض غير باقية، والجواهر محتاجة لها بتواتر الأمثال وغيرها، ومنها: البقاء، فلم تزل الحاجة مطلقاً بعد البقاء.

وأنتَ قد عرفت أنّ جاعلية الجاعل ليس بمتعلّق بصفة لاحقة للذات، ولا أنّ المجعولية غير ترتّب آثار الذات وتذويتها، وليس الجعل بمشروط بوقوع المصنوع في العدم، بل [تعلقه][٤] بالوجود بذلك الوجود، فلا تحصيل حاصل، وإن لوحظ العدم فهو ذاتي له لا ينفك، فالمعلول أثر تعلّقي بفعل الفاعل، ولا استقلال له مطلقاً، إذ لا تكمّم له تكمّماً انفكاكياً واقعياً، وإن لزمه العدم الذاتي.

أمّا ما شبّهوا به من البناء، وباقي الأمثلة الظنية، فهو أخذُ ما ظُنَّ أنّه علّة مكانها، وليس هو بها، كيف وعلّة كلّ جسم ـ ولو بالآخرة ـ إنما هو جوهر عقلي!!

فالبنّاء سبب لتحريك أجزاء البيت إلىٰ أوضاع تحصل صورة البيت، وانتهاء تلك الحركة للاجتماع، والاجتماع علّة لشكل ما. وحافظ تلك الأجزاء علىٰ ذلك الشكل طبائعها، الذي يحفظُ بها تلك الأجزاء أماكنها، أو مَلَك موكّل، وأيضاً الموانع التي تمنع الأجزاء عن الحركة إلىٰ أماكنها الطبيعية، كالأعمدة والأساطين، فكلّ علّة مع معلولها، فإذا فقد البنّاء من حيث هو بنّاء ومحرّك، فقدت الحركة، وفقدانها نفس انتهائها، وهو علّة لاجتماع الأجزاء، واجتماعها كذلك علّة لحفظ بعض مكانها الطبيعي، ومنع بعض الآخر عنه.

وكذا الأب الممني علّة للعرض للابن، فإنّه علّة لتحريك المني إلىٰ القرار، وهكذا مفيد الصورة، واهب الصور، وكذا النار تبطل برودة الماء. ثمّ وحدوث السخونة واستحالة الماء

---

(١) «النِّسناس والنَّسناس: خلقٌ في صورة الناس مشتق منه، لضعف خلقهم. انظر: «لسان العرب» ج ١٤، ص ١٢٤، «نسس».

(٢) ليست في «ب».

(٣) ليست في «ب».

(٤) في النسختين: «تعقله».

إليها، فبالعلّة التي تكسو العناصر صورها، والعلل السابقة معدّات ومعينات للقبول، بل عند التأمّل بعد التمادي، والتأمل في مرتقىٰ الأسباب: الكل معدّات، [والواهب المفيض][١] هو الله، فاقطع عرق التشكيك.

وأمّا التمويه بجعل الموجود فعرفت دفعه بأن الأثر نفس الذات، والوجود بنفس الجعل الواحد المستمر، لا بتكرّر وجود آخر [مدبّر][٢]. وتحصيل الحاصل بنفس التحصيل الأوّل لا استحالة فيه، بل هو من الأمور الثابتة، فإن لوحظت وحدة الوجود للذات المستمرّة في الأجزاء المعتملة وهماً، فالجعل أيضاً مستمر متّصل، وإن اعتبرت في المجعول كثرة إضافية، بحسب الأوقات المتجزئة، فهذه الكثرة قد لحقت ذلك المجعول الواحد أيضاً.

وهناك أثر جديد هو البقاء، فإنَّ الجاعل يحفظها ويديمها بإبقاء الجعل، وهو دوام الذات، وهذا لا ينسلخ عن الذات ما دامت؛ لأنّه بالذات.

وأمّا قول: «وبأن المجعول الموجود لو كان»... إلىٰ آخره، فظلم واحد، والتزام التلازم بين ما [لا جهة][٣] جامعة بوجه، و[بين][٤] ما تقرّره بذاته ليس إلّا، وما هو نفس التعلّق وضروري بشرط، فبدونه لا تأسيس. هذا بيان ذلك بوجه النظر.

ونقول بوجه آخر: المعلول أثر علّية العلّة، فظهورها بوسط أو وسائط، ومع زوال بعض لقيام غيره لا يدلّ علىٰ الاستغناء؛ واعتبر بالضياء والأشعة والشمس، فتدبّر.

إبطال وإيضاح

قال السيد الداماد في الأفق المبين: «من الغاغة مَن موّه بظنه الخسيس، بأنَّ بقاء الذات مع بطلان العلّة ليس يوجب استغناء الطباع الفاقرة، إذ الممكن وإن لم يستغن عن العلّة حال كونه باقياً، إلّا أنَّ تلك العلّة لا تجب أن تكون معه في زمان واحد، لجواز أن يكون حال بقائه معلّلاً بعلّة كانت قبل، وهي باطلة في الحال، فتكون هي إذا كانت أوجبت المعلول بعد انقضائها، إمّا بذاتها، أو بأن أعطته قوة يبقىٰ بها، كما في القاسر، بالقياس إلىٰ طبيعة المقسور في الحركة القسرية، فإذن هي في الزمان الأوّل رجّحت المعلول في الزمان الثاني.

ويبطله أنَّ تأثير العلّة إنّما هو حال تقرّر المعلول بذلك التأثير، إذ الاتّصاف بالمؤثرية لا

---

(١) في «ب»: «والواجب للفيض».

(٢) ليست في «ب».

(٣) في «أ»: «لا حقه».

(٤) في النسختين: «أين».

يكون حال البطلان؛ لعدم كون الباطل علّة للتقرّر بديهة، فهو حال تقرّرها، فتأثيرها في المعلول إمّا حال بطلانه في نفس الأمر ـ فيلزم الجمع بين تقرّر الشيء الواحد وبطلانه ـ أو لا حال تقرّره ولا بطلانه، فيلزم الواسطة في نفس الأمر أو حال تقرّره بنفس ذلك التأثير، وهو المتعيّن، فيجتمع تقرّر العلّة وتقرّر المعلول، فيلزم خرق الغرض.

فإذن هو التجويز مثار المفاسد، وليس يتصور إلّا تأثير العلّة المتقرّرة في المعلول المتقرّر، حينما هو متقرّر بذلك التأثير.

ثمّ قد عرفت أنّ التأثير في نفس الذات والوصف مطلق لازم الذات، أمّا وصف الحدوث فلازم جوهر الذات، بما هي الذات، وأما وصف البقاء فلازم يلحق الذات من جهة استمرار التأثير في نفس الذات، فتأثير الذات في نفس الاستمرار يستتبع وصف البقاء، لا أنه يدخل فيما فيه التأثير الاستمراري، فلا يعقل تأثير العلّة في الزمان الأوّل فقط في تقرّر المعلول في زمان ثانٍ هي باطلة الذات فيه، والإضافة إلىٰ الزمان الأوّل يبطل ببطلان ذلك الزمان، فيبطل ببطلانها الترجيح المفروض بحسبها، والباطل لا يرجّح البتةَ.

وأمّا توهّم إعطاء القوة فباطل، لأنَّ لها طبيعة إمكانية، فهي مفتقرة إلىٰ علّة موجبة، والكلام في بقائها ـ مع بطلان علّتها الموجبة ـ كالكلام فيما عرضت له، ومَن قاس العلّة الموجبة بما جرىٰ مجرىٰ المعدّات فليس طباعه علىٰ سنّة البشرية وشاكلة الإنسانية»[1] انتهىٰ.

أقول: وغير خفي علىٰ المتأمّل تناقض كلام ذلك المموّه وسخافة عقله؛ إذ لو بقيت الذات مع بطلان علّتها فلها استغناء ـ حينئذٍ ـ بذاتها، لعدم إمكان استغناء ما بالغير عنه، ولا يصحّ تعليله بالباطل بديهة، ولو بطلت لم تكن علّتها بذاتها، فليست العلّة علّة، وكيف يوجب الباطل أمراً آخر، ويكون ما بالغير [واجبٌ][2] ينقلب إلىٰ الوجوب الذاتي بعد؟! وتعلّقه بالمقسور ليس بجار، كما هو ظاهر.

فاستبان عدم استغنائه آناً ما أصلاً، وأنَّ حدوثه مدّة وجوده، وأنَّ التأثير ذاتاً، لا في صفة عارضة، واعتبر بالمثال السابق، إذا غابت الشمس كيف يكون الحال في الاستضاءة ومحلّها؟! فنوريته بالإنارة فلا تُرفع، وهي ظهور الشمس بفعلها لها بها، وهو المدد، فلا قطع له ولا غَناء عنه، وإلّا انقلبت الذاتيات الأُوليات وغيرها، وهو محال.

---

(١) «الأفق المبين» مخطوط، الورقة ١٢٤.
(٢) ليست في «ب».

قوله: ﴿قال: فأخبرني عن قوله: ﴿ وَيَحمِلُ عَرشَ رَبِّكَ فَوقَهُم يَومَئِذٍ ثَمانِيَة ﴾[1] فكيف قال ذلك؟ وقلت: إنّه يحمل العرش والسماوات والأرض؟ فقال أمير المؤمنين: إنّ العرش خلقه الله تعالىٰ من أنوار أربعة: نور أحمر [منه] احمرّت الحمرة، ونور أخضر منه اخضرّت الخضرة، ونور أصفر [منه اصفرت][2] الصفرة، ونور أبيض [منه ابيضّ][3] البياض، وهو العلم الذي حمّله الله الحملة، وذلك نور من [نور][4] عظمته ﴾.

أقول: لمّا سمع الجاثليق من علي عليه السلام أنّ الله الحامل للعرش وغيره، استدلّ عليه بقوله تعالىٰ: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ﴾ الآية، إمّا لسماعه من القرآن، أو لوجوده في الإنجيل ـ ذلك ـ كما يدلّ عليه كلام الجاثليق واحتجاجه، كما في توحيد الصدوق[5] رحمه الله في الكلام علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ الرَّحمٰنُ عَلَىٰ العَرشِ استَوىٰ ﴾[6] علىٰ أنّ العرش تحمله الملائكة، لا الله كما قلت، وأخرجه مخرج الاسترشاد تأدّباً.

وليس مراد الجاثليق الاستدلال بالآية ـ أيضاً ـ علىٰ أنّ العرش يحمل الله كما في الشرح[7]، لعدم ذكره له في سؤاله، وعدم استلزام حمل الثمانية له حَمْلَه اللهَ تعالى، مع أنّه سيأتي سؤاله الإمامَ عليه السلام عن مكانه بقوله: فأخبرني أين هو؟

وأمّا الكلام علىٰ هذه الأنوار وتحقيقها، بما لا يردّه الأخبار وصحيح الاعتبار، فعرفته سابقاً وسيأتي، واختلفت فيها الأنظار، حيث لم يخلص الاعتبار عن شبه الأغيار.

فقال ملّا خليل القزويني في الشرح بعد حكمه علىٰ أنّ هذه الآية تدلّ علىٰ أنّ الثمانية تحمل العرش، وأنّ الله محمول له بواسطتهم، وعرفت ما في بعض كلامهم، قال: «إنّ الله خلق العرش من أنوار أربعة، أي بسبب أربعة أنواع من المصالح المعلومة له تعالىٰ،

---

(١) «الحاقة» الآية: ١٧.

(٢) في النسختين: «اصفرّت منه».

(٣) في النسختين: «ابيَضَّ منه».

(٤) ليست في المصدر.

(٥) «التوحيد» ص٣١٦، ح٣.

(٦) «طه» الآية: ٥.

(٧) «شرح المازندراني» ج٤، ص١٢٠، قال فيه: «مراده أن ما قلت منافٍ لِما دلّت عليه هذه الآية: من وجهين: أحدهما: أن حملة العرش ثمانية، لا هو... وثانيهما: أن الثمانية إذا حملوا عرشه فقد حملوه»..

مقتضية لخلق ما خلق، وهي التي تسمّىٰ سرّ الله في القدر.

(**نور أحمر منه احمرّت الحمرة**) المراد بالحمرة: الكفر والعداوة لله تعالىٰ، وأمثال ذلك من القبائح الشرعية والعقلية، وكثيراً ما يشبه الفساد بالدم وبلونه، وجعلت المصلحة التي تقتضي خلق الحمرة مسمّاة بالأحمر، للمناسبة والاستعارة، وإلّا ففي الحقيقة لا لون لها أصلاً، وقوله: (**احمرّت الحمرة**) من قبيل (أيّن الأين)، أي صارت الحمرة حمرة.

(**ونور أخضر منه اخضرّت الخضرة**) والمراد بالخضرة: الإيمان والتصديق بـالله، فـفي الخبر[1]: إنَّ قلب المؤمن يميل إلىٰ الخضرة؛ لأنّه خلق منها.

وقد مرَّ في ثالث باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه ما يناسب هذا.

(**ونور أصفر منه اصفرّت الصفرة**) المراد بالصفرة: الجهل بالله وبحجّته وأحكامه، لمّا كان العلم حياة والجهل موتاً، والصفرة لون الميّت ومَن يقرب من الموت، عبّر عن الجهل بالصفرة.

(**ونور أبيض منه أبيضَّ البياض**) المراد بالبياض: العلم بالله وحججه وأحكامه، أو النور الذي خلق منه العرش، وهو المنقسم إلىٰ أربعة أقسام، (**العلم الذي حمّله الله**) ـ بتشديد الميم ـ (**الحملة**)»[2].

ثمّ قال: «(**فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين**). بيانٌ أنَّ كلاً من الأقسام الأربعة، من أحوال المخلوقات، متفرّع علىٰ نوع من الأنوار الأربعة، وهـذا نـاظر إلىٰ النـور الأخـضر والأبيض، وما يتفرّع عليهما. (**وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون**)، هذا ناظر إلىٰ النور الأحمر والأصفر وما يتفرعّ عليهما. (**وبعظمته**)... إلىٰ: (**المشتبهة**)، ناظر إلىٰ جميع الأنوار الأربعة وما يتفرّع عليها» انتهىٰ ما نقل.

أقول: ولا يخفىٰ ما فيه من البعد وعدم التمامية.

فأولاً: أنَّ احمرار الحمرة منه ـ وكذا الباقي ـ يقتضي كونه بذاته كذا، إذ مبدأ الشـيء أولىٰ به، قصاراه عدم جريان هذه الألوان بمعناها الظاهري هناك، وهي كذلك، وإلّا لـما صحَّ أنّها من تلك؛ لاستحالة مساواة الفرع للأصل والمعلول للعلّة، لكن لمّا غلب عـليه التخيّل قال بالاستعارة والتخيّل.

---

(١) «مناقب آل أبي طالب» ج ٤، ص٢٧٨؛ «بحار الأنوار» ج ١٠، ص ٢٠٢، ح ٥، وفيه في سؤال الصادق عليه السلام: ولمَ يميل القلب إلىٰ الخضرة أكثر مما يميل إلىٰ غيرها؟ قال: (من قِبَل أن الله تعالىٰ خلق القلب أخضر)... .

(٢) «الشافي» مخطوط رقم ٢٣٣٤، الورقة ٩٣ ـ ٩٤، باختلاف.

وثانياً: يكون الأبيض والأخضر شيئاً واحداً، بلا تفاوت حقيقة، فكيف تختلف المظاهر؟ بل تضادّ، علىٰ قول. وأغرب منه جعله الصفرة للجهل، والجاهل ميّت، فإن عنىٰ البسيط فليس كذلك، أو المركب فهو أسود.

ثمَّ وقوله بالاصفرار عند الموت باطل، بل المؤمن يستنير وجهه ويرشح جبينه عرقاً، والكافر يسودّ، وكذا أحوال نفسهما. وكذا استدلاله بأنَّ قلب المؤمن يميل إلىٰ الخضرة لا يدلّ علىٰ كونه أخضرَ، وإن مال لها بسبب تعلّقه الطبيعي بالمادّة، وبالحالة البرزخية التي هي واسطة بين الحمرة والسواد.

وأمّا هو فمخلوق من فاضل طينة أجساد محمد وآله صلى الله عليه وآله، وهي بيضاء صافية، فهي من شعاع نوره، والنص والاعتبار بهما متواتر، كما في أحاديث الطينة وغيرها، من الكافي[1] وغيره.

ثمَّ وظاهر كلامه، بل صريحه كما يظهر لمن راجع باقي كلامه وشرحه الفارسي أنَّ [الأُصول][2] الأربعة عبارة عن المصلحة التي اقتضت كلّ شيء، فإن كانت إرادته الذاتية وعلمه الذاتي فكيف جريانها في ذاته؟ وإن كان باعتبار التعلّق، فليس بمنحصر في الأربعة، لعدم انحصار الموجودات فيها مع عدم تماميته وتعلّقه.

وثالثاً: إذا كان الأصفر عبارة عن الجهل، والأحمر عن القبائح بجملتها ـ وهو راجع إلىٰ العرش المنقسم إلىٰ الأنوار الأربعة ـ فما معنىٰ تحميل الجهل والكفر وسائر القبائح الحَمَلة، الذين هم أنبياؤه وملائكته المقرّبين؟ هل بمعنىٰ نهيهم عنها فحمّلهم النهي؟ أو علمهم بمقتضاها، أو بحسب قوّتهم؟ إلىٰ غير ذلك ممّا لا يخفىٰ علىٰ الناظر، فدع الشبهات وأوهام المتخيّلات.

وقال بعض الأفاضل، نقلاً من كتاب الأربعين لمحمد باقر المجلسي، ملخّصاً: «قد تحيّرت الأنظار في فهمهم هذا الحديث والأنوار، وأحسن ما سمعت هو ما استفدته من الوالد، وهو ما ظهر لي بعد طيّ مراتب السالكين، وهو أنَّ لكلّ شيء شبهاً ومثالاً في عالم الرؤيا، وفي عالم الكشف والعيان، وتظهر تلك الصور والمثل علىٰ النفوس مختلفة، بحسب اختلاف مراتبها في الكمال، فبعض النفوس تظهر لها صورة أقرب إلىٰ ذي الصورة، وبعضها أبعدُ، وشأن المعبّر أن ينتقل من تلك الصورة إلىٰ ذواتها.

---

(١) «الكافي» ج ٢، ص ٢، باب طينة المؤمن والكافر.

(٢) في النسختين: «الأصل».

فالنور الأصفر عبارة عن العبادة ونورها، كما هو المجرّب في الرؤيا، فإنّه إذا رأىٰ العارف الصُفرة في المنام يوّفق للعبادة، وكما هو المشاهد في وجوه المتهجدين، من اصفرار ألوانهم وضعف بشرتهم، وقد ورد في الخبر في شأنهم: أنّهم ألبسهم الله من نوره، لما خَلَوا به.

والنور الأبيض: العلم، كما هو المجرّب أنّ مَن رأىٰ في المنام لبناً أو ماءً صافياً، يفاض عليه علم نافع خالٍ من الشكوك.

والنور الأحمر: المحبة، كما يشاهد في وجوه المحبّين عند طغيان المحبّة، وكما في المنام أيضاً.

والنور الأخضر: المعرفة، كما هو مجرّب في المنام.

وعلىٰ هذا التحقيق يكون الضمير في قوله: (وهو العلم) راجعاً إلىٰ النور الأبيض، وعلىٰ الثاني إلىٰ العرش، ويكون المراد به العلم والأنوار علىٰ اختلاف مراتبها، وعلىٰ الأول يكون أيضاً راجعاً إلىٰ العرش، ويكون المراد أنّه قد يطلق العرش علىٰ العلم أيضاً، كما يطلق علىٰ الجسم المخلوق من هذه الأنوار، هذا غاية ما تصل إليه أفهامنا، والله أعلم»[1] انتهىٰ ما وجدته بلفظه.

أقول: أمّا صعوبة الحديث، فإذا لم يجر علىٰ قانونه. وما قاله رؤيا يحتاج إلىٰ تعبير إن صحّ، فإن أراد بما يظهر للسالك في سيره وكشفه الباطني ـ واختراقه مراتب الوجود [بسيره][2] الغيبي ـ عاد إلىٰ مورد كلام ملّا محسن، كما سبق[3] في باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه، ويكون حينئذٍ ذوات، لكن يأباه بيانه في الأنوار الأربعة.

وإن أراد غيره ـ كما هو ظاهر جعلها المحبة، ومثل اللبن... إلىٰ آخره ـ فغلط وتأويل بعيد، كما هو ظاهر، وكلام الرسول هنا عيان وإخبار عن حقيقة، غير محتاج إلىٰ تعبير، فإن كان فليعبر ويؤوّل بأصلٍ ثابت، لا بارتكاب تجوّزات وتمحّلات بعيدة.

ثمّ وليس كلّ عابد مصفرّاً، وإن اصفرّ ظاهراً وفي بعض أيضاً بحسب المقام الغالب عليه، فإن كان الخوف فكذلك، وإلّا فهو مستنير متشرح وأبيض، يكون الأبيض والأخضر واحداً، فإن فرّق بين العلم والمعرفة، فليجعل المعرفة الأبيض، فإنّها أعلىٰ.

---

(١) انظر «بحار الأنوار» ج ٤، ص ٤٢، ج ٥٥، ص ١١ - ١٢، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في «أ»: «مسيره».

(٣) «هدي العقول» ج ٤، الباب العاشر.

وفي مصباح الشريعة: (العلم شعاع المعرفة)[١] وإن كان هذا خلاف المشهور اللغوي، ثمّ ويلزمه والسابق أن تكون الأنوار لاحقة للذات، وأنّها حينئذٍ صفات العابد والعارف، سواء كانت تبدو منه له، ويتّصف بها بحسب استكمال نفسه، أو صفة للغير وهو يكتسب مثلها، فإذا كانت صفات نفسانية كيف يكون منه كذا ومنه كذا، وبه ابتغىٰ الوسيلة وضوء النهار، إلىٰ غير ذلك، [كما يظهر][٢] للمتدبّر من غير تعبير؟

وأيضاً ظاهر قولهما أنّ الأضواء أعراض لاحقة للموجودات، وظاهر الحديث ـ لمن يتأمل في سياقه ـ العكس، فهي أُصول لغيرها، وهذه الألوان فروع.

وقال ملّا محسن ـ بعد أن جعل العرش بمعنىٰ العلم، وهو متّحد بالمعلوم، فتكون معاني العرش متقاربة ـ: «والأنوار الأربعة هي الجواهر القدسيّة العقليّة، التي هي وسائط جوده تعالىٰ، وألوانها كناية عن اختلاف أنواعها، الذي هو سبب اختلاف الأنواع الرباعية في هذا العالم الحسّي، كالعناصر والأخلاط وأجناس الحيوانات، أعني: الإنسان والبهائم والسباع والطيور، ومراتب الإنسان، أعني: الطبع، والنفس الحساسة، والنفس المتخيلة، والعقل، وأجناس المولّدات، كالمعدن والنبات والحيوان والإنسان»[٣].

والمراد بالجواهر هي الأملاك الأربعة، أو نقول: الملك والملكوت والجبروت واللّاهوت، إن جُعل العرش جُملة العالم والأربعة السابقة، علىٰ تقدير جعله الجسم المحيط أو العلم، فإنّ كلامه هنا، وفي الحديث السابق في الباب المشار له ـ وفي باب حدوث الأسماء ـ متقارب، ترجع لشيء في نفس الأمر، وفيه إجمال، وخالٍ عن التحقيق.

تذكرة وتحقيق

قد مرّ لك أنّ من معاني العرش هو الجسم المحيط بسائر الأجسام، كما أنّ عقله عرش أيضاً، فإن اعتبر بارتباط سائر أرواح العالم ونفوسه إلىٰ الأرض، فجملة العالم من جهة الغيب، وهو غيب ظاهر، العلم الظاهر عرش أيضاً، وكونه ذا طبقات كثيرة ظاهر، كما سيأتي في رواية التوحيد[٤] في هذا الباب.

وكذا من جهة ظاهره، وهو ارتباط الأجسام، يسمّىٰ عرشاً أيضاً، كما أنّ قلب العالم

---

(١) «مصباح الشريعة» ص٢٠.
(٢) ليست في «ب».
(٣) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٩٧.
(٤) «التوحيد» ص٣٢٦، ح١.

الكبير ـ الذي هو محل استواء الرحمانية، ومنشأ سائر الأشياء النورية والحسّيّة والعظمة القدسية ـ سمّي عرشاً أيضاً.

وفي [كتاب][١] الحجّة ما معناه: (وعلي عرش الله)، وفي ظني أنّه ورد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَن تُرْفَعَ ﴾[٢] (نحن البيوت، سقفها عرش الرحمن)[٣].

وورد كما سبق في فضل الزيارة: (كمن زار الله في عرشه)[٤] أنّه يزور محمداً ﷺ، فقربه به وشدّة الرابطة هي القرب لله، فهو ﷺ العرش، والعرش بهذا المعنىٰ لا يخرج عنه شيء.
واعتبر بالإنسان، فإنّه يطلق علىٰ الجوهر [الحسّي][٥] ـ وهو الإنسان الحيواني ـ وعلىٰ الجوهر العقلي أيضاً ـ وهما ذو طبقات مرتبطة، وصفات مختلفة ـ وعلىٰ قلبه، وفي آدم ألف ألف آدم، كما روي[٦]، وعلىٰ جميع ذلك. وكذا حال العرش، فالعالم الكبير إنسان، فافهم وانظر لنفسك.

فالمراد بالعرش هنا إمّا مجموع الكلّ ـ ويكون ظاهر الألوان منه ـ أو العرش بعينه، وهو العلم، وتكون أجزاؤه باعتبار جهات محلّه، أو جمع ذاته للأربع الآتية، وهي مجرّدة لا غيرها.

فبيّن عليه‌السلام أنَّ العرش خُلق من أنوار أربعة، وعرفت[٧] في تفسير: ﴿ اللهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالأرض ﴾[٨] أنَّ النور مرادف للظهور، وليس بخاص بالعرضي الحاصل للأجسام، بل هذا أضعفها، فهذه الأنوار الأربعة هي: العقل، والروح، والنفس، والطبيعة الكليّة.

النفس مقابل الأحمر، والروح الأصفر، والعقل الأبيض، والروح برزخ بينهما، والطبيعة الأخضر. فهذه مرتبة العناية الكليّة التي هي ظاهر العلم بما ظهر، [لا][٩] ما يريدون من معنىٰ العناية، وأنّها في الأزل علم ذاتي، فيها الأشياء.

---

(١) في النسختين: «باب». (٢) «النور» الآية: ٣٦.

(٣) «بحار الأنوار» ج٨، ص٨٤، وفيه: قال عليه‌السلام في صفة الفردوس: (سقفها عرش الرحمن). وفي رواية عن أبي جعفر عليه‌السلام: (بيت علي وفاطمة من حجرة رسول الله صلوات الله عليهم، وسقف بيتهم عرش رب العالمين). «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ٩٧، ح ٧١.

(٤) «كامل الزيارات» ص٤٨، ح٢٦؛ ص ٢٨٢، ح٤٤٧.

(٥) من «ب».

(٦) «الخصال» ج ٢، ص٦٥٢، ح ٥٤، وفيه: (لقد خلق الله تبارك وتعالىٰ ألف ألف عالم، وألف ألف آدم)...

(٧) في هذا المجلد الباب: ١٦، شرح ح ٤. (٨) «النور» الآية: ٣٥.

(٩) في النسختين: «لما».

وهذه الألوان الجسمية الظاهرة ظاهر تلك، وهي هنالك وجودات، فيقال: أحمر أو أخضر، باعتبار [المرتبة][1] الوجودية، وقربه من النور الأبيض وبُعده باعتبار الصفات الظاهرية في هذا العالم.

وعلىٰ هذا التفسير يكون قوله: (**وهو العلم الذي حمّله الله الحَمَلة**) إشارة إلىٰ النور الأبيض، لا إلىٰ العرش، فإنّه إذا عاد إلىٰ العرش يكون التركيب في حقيقته، لا في متعلقه، وقد قال: إنّه خلق (**من أنوار أربعة**)، إلّا أنّه لمّا كان العلم هنا مراداً به المعلوم أو النسبة التعلّقية ـ وهي حادثة صفة الحادث ـ صحّ رجوعه إلىٰ العرش، وتكون [حقيقته][2] العلم الذي حمّله الحملة، وهو يتفاوت بحسب الرتب:

رتبة العقل الذي هو مقام الأبيض، أو النفس أو المتخيلة، فلا مانع من الاعتبارين، وهذا العلم نور (**من نور عظمته**)، وهو عالم المشيئة ينبسط في قلوب أوليائه، ظهر في كلّ بحسبه، فاستنار القابل به زيادة، وأدبر الجاهل به زيادة؛ كما قال تعالىٰ: ﴿ **وَهُوَ عَلَيۡهِمۡ عَمًى** ﴾[3].

(**فبعظمته ونوره أبصر | قلوب | المؤمنين**) و(**عاداه [الجاهلون][4]**)، وابتغىٰ الكلّ | إليه | الوسيلة، إذ الأصل العلم، وما تحته من المراتب التفصيلية له هي مراتب علمية، في كلّ بحسب الفاضل، وقسطه بحسب قربه وبعده إلىٰ مراتب المعلوم الحسّي وصفاته الظاهرة.

فالعرش وإن حمّله الحَمَلة، ولكن كلّ محمول يحمّله الله بمشيئته وقدرته، لا يستطيع أحد نفعاً ولا ضرّاً إلّا بنور مشيئته، القائمة به تعالىٰ قيام صدور، ففي نفس الوجود وفعله: [المفعول][5] قائم بالفعل ولا تمايز، والفعل قائم بالفاعل، فلا منافاة بين حمل العرش الحَمَلة، وكونه الحامل.

وفي التوحيد ـ كما سبق ـ عن أبي جعفر عليه السلام، عن علي بن الحسين عليهما السلام، قال: (**إنّ الله عزّ وجلّ خلق العرش أرباعاً، لم يخلق قبله إلّا ثلاثة أشياء: الهواء والقلم والنور، ثمّ خلقه من أنوار مختلفة، فمن ذلك النور نور أخضر اخضرّت منه الخضرة، ونور أصفر اصفرّت منه الصفرة، ونور أحمر احمرّت منه الحمرة، ونور أبيض وهو نور الأنوار، ومنه ضوء النهار. ثمّ جعله سبعين ألف طبق، غلظ كلّ طبق كأول العرش إلىٰ أسفل السافلين، ليس من ذلك طبق إلّا يسبح بحمد**

---

(١) في «ب»: «رتبته».

(٢) في النسختين: «حقيقية».

(٣) «فصلت» الآية: ٤٤.

(٤) في النسختين: «الجهل».

(٥) في «أ»: «والمفعول».

ربّه ويقدّسه، بأصوات مختلفة، وألسنة غير مشتبهة، ولو أُذن للسان منها، فأسمع شيئاً ممّا تحته، لهدم الجبال والمدائن والحصون، ولخسف البحار، ولأ هلك ما دونه. له ثمانية أركان، علىٰ كلّ ركن منها من الملائكة ما لا يحصي عددهم إلّا الله عزَّ وجلَّ، يسبّحون الليل والنهار لا يفترون، ولو حسَّ شيء ممّا فوقه ما قام لذلك طرفة عين، بينه وبين الإحساس الجبروت والكبرياء والعظمة)[1].

أقول: سبق لك معنىٰ هذا الحديث وسيأتي.

ولنبسط لك البيان في حديث الأصل بعبارة أُخرىٰ وطور آخر، فاستمع.

اعلم ـ أولاً ـ أنَّ ما ذكره العلماء في معنىٰ الحديث ـ وسمعته ـ يمكن تصحيح جميعها، كلّاً بوجه، وإن كان بتغيير في الجملة، كما يظهر لمن تأمل فيما نقول، لكن لم يصيبوا أصل المأخذ والذي به يتحقّق وصف العرش به، في الحديث الدالّ علىٰ أنّه جامع لكلّ شيء، كلي أو جزئي، كلّ أو جزء، ذاتي أو عرضي، داخل أو خارج، وبالجملة: لجميع الموجودات التي هي ألف ألف عالم وزيادة، والإنسان أتمّ وجودها. فأصاب كلّ جهة في الجملة، وغفل عن الأكثر، ولم يظهر به تمام معنىٰ الحديث.

فنقول: العرش هنا، [وهو][2] العرش الكلّي الأوّلي، وحامله الماء الأوّل، وهذا أوّل معانيه. وباعتبار ظهور المفعولات به ـ بحسب الذوات والقابليات والأسماء والصفات، وجميع الأحوال ـ له أركان أربعة هي مجموعه، وهي أركان له يقوم بها.

عموم التربيع

والتربيع متأصّل بحسب أصل الوجود، ويجري في عالم: الأمر، والجبروت، والملكوت، والملك، وكذا ما به بقاء المفعول وأُصوله وفروعه، هي: الخلق، والرزق، والحياة، والموت، قال الله تعالىٰ: ﴿ اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[3].

وكانت الكلمات مربّعة: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلّا الله، والله أكبر. وكانت الكعبة مربّعة، وكذا كلمات الحق: الشهادتين، والولاية، والشيعة. والطبائع أيضاً مربّعة،

---

(١) «التوحيد» ص٣٢٥ ـ ٣٢٦، ح١. (٢) ليست في «ب».

(٣) «الروم» الآية: ٤٠

وكـذا العـناصر، ومـنها تكـوّنت المـواد العـلوية والسـفلية، فكـانت مـقتضىٰ الأسـباب والمسببات التربيع، ولذا قامت [الـ] زوايا الأربع في المربع، لا فيما زاد أو نقص، فـدلّ علىٰ أنّ التمام به، ولهذا تمدّح الله به في عرض الامتنان، في الآية السابقة.

وكانت حملة العرش أربعة، وستكون ثمانية في الآخرة؛ بحكم العود.

وأصل جميع ذلك ما سمعت في الحديث، من كون العرش ـ الذي هو أصل المبادئ، و[فواره] القدر والأكوان، وأحكامها في الغيب والشهادة، من الذوات والمعاني والأعراض ـ مربّعاً، [ذا][1] أركان أربعة، وأنوار أربعة.

والعوالم بوجه: عالم أمر، وجبروت، وملكوت، ومُلك، وتتفرع الأشياء ـ إلىٰ ما لا نهاية ـ علىٰ التربيع، والأسباب الفعلية التي يكون بـها المـفعول، ولا يكـون شـيء فـي السـماء والأرض إلّا بها، وهي سبعة، ستأتيك في المجلّد اللاحق[2].

والأركان منها أربعة: المشيئة والإرادة، والتقدير والقضاء، والإمضاء هو الخامس، وإن توقّف عليه بروزه، جامعاً [لعلله][3] وأسـبابه، إلّا أنّـه بـمقتضىٰ المشـيئة، لا يـتأخر ولا يتخلّف عن القضاء، وهو الإذن، وتعلّق القضاء بالتقدير، وإبرازه جامعاً لعلله وأسبابه، ولو أراد الله أن يمنعه ـ فلا يتعلّق القضاء بالقدر ـ لفعل، وهذا ممّا في الإمكان ولا يبرز، ولو شاء أن يبرزه أبرزه، وقد يقع قليلاً، والله يفعل ما يشاء، وتمامه بالأربعة، وستعرفه من رواية يونس[4] وغيرها في بابه.

فهي أركان [الفعل][5] باعتبار تعلّقه بالمفعول، وبالمشيئة كونه، وبالإرادة عينه، وبالقدر حدوده، وبالقضاء إتمامه. وتعدّد الفعل إنما هو باعتبار تعلّقاته، وهو في نفسه [واحد][6]، وهكذا العرش له مقام وحدة بحسبه في نفسه. وسيأتي في بابه ـ عنهم عليهم السلام ـ: (**وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء**)[7]... إلىٰ آخر الحديث.

---

(١) في «أ»: «و»، وفي «ب»: «ذو». (٢) «هدي العقول» ج٧، باب ٢٥.

(٣) في «أ»: «للعلل».

(٤) «الكافي» ج١، ص١٥٠، باب المشيئة والإرادة، ح٢، ص١٥٨، باب الجبر والقدر..، ح٤، وسيأتي في: «هدي العقول» ج٧، باب ٢٦، ح٢، باب ٣٠، ح٤.

(٥) في «ب»: «العقل». (٦) ليست في «ب».

(٧) «الكافي» ج١ ص١٤٨، باب البداء، ح ١٦ وسيأتي في «هدي العقول» ج٧، باب ٢٤، ح ١٦، صححّناه علىٰ المصدر.

وهذه الأربعة أصل فطرة التوحيد، وجذب الأحدية لصفة التوحيد، أو النور المشرق من صبح الأزل، وهو واحد بحسب الوجه الأعلىٰ، متعدد إلىٰ أربعة بحسب التعلّق، كما عرفت.

وهو [مقعد][1] الرحمن، كما قال الله: ﴿الرَّحمٰنُ عَلَىٰ العَرشِ استَوىٰ﴾ فاستوىٰ من كلّ شيء، وفي كلّ شيء، وعلىٰ كلّ شيء، باسم (الرحمٰن)، والرحمة العامة لجميع الموجودات.

وأصل صبح الأزل أيضاً واحد، هو الحقيقة المحمّدية، والماء الحامل للعرش الأوّلي، إلّا أنّه بعد امتثاله ـ وإظهاره ما فيه من الكمالات، بأمر ربه، وارتباط الوجودات القابلة به ـ تعدّد وكان أربعة أنوار، وهذا التعدّد بحكم القابليات، بانفعالها بنفس الوجود، بأسباب مساوقة، لا منه تعالىٰ بغير مرجّح، ولا من أعيان أو مقتضيات قديمة، تعالىٰ الله عمّا يقولون علوّاً كبيراً.

الأنوار الأربعة

والنور الأبيض هو أول مشرق من تلك الحقيقة، وهو العلم، والعقل عقل الكلّ، وأوّل الوجودات المقيّدة، ومنه ضوء النهار، ومنه الرزق، يصدر بواسطة ميكائيل فيوصل كلّ رزق لمستحقّه. وطبعه بارد رطب، وهو الركن الأعلىٰ الأيمن من العرش، أي أول باطن، ومقامه يدلُّ عليه، ولقربه من عالم الأمر كان لونه البياض، ومنه البياض الحسّي وضوء النهار، وهو مقام الذرّ الأوّل، والتكليف فيه بسيط؛ لقلّة الروابط والشروط، فيقع بالشهادتين، والولاية للأئمة والزهراء، والمسبّحون في هذا كثير، وهو بحر جار ومراتبه كثيرة.

والنور الأصفر، وهو ركن العرش الأيمن الأسفل، مشرق من الأوّلي، مقام البراق والأرواح، ومقام الإرادة والعزم علىٰ المشيئة، ومنه اصفرّت كلُّ صفرة. وعنه ﷺ: (**الورد الأصفر خُلق من عرق البراق**)[2] وعن الروح تصدر الحياة لكلّ موجود، في كلّ واحد بحسبه.

والروح الأولىٰ الكلّية روح محمد ﷺ، والواسطة في إيصال الحياة لمستحقّها بقدرة إسرافيل، فبه تفاض الحياة علىٰ جميع النفوس والأرواح، وطبعه حار رطب، وهو طبع الحياة.

---

(١) في «ب»: «مستوى».

(٢) «مكارم الأخلاق» ج١، ص١٠٦، ح٢٢٠؛ «بحار الأنوار» ج٧٣، ص١٤٧، ح٣، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر الأول.

والنور الثالث الأخضر، وهو ركن العرش الأيسر الأعلىٰ، ومنه كلّ خضرة، وهو النفس الكلّية واللوح المحفوظ، ومنه يصدر الموت بواسطة عزرائيل، واستمداده منه، وطبعه بارد يابس، والأبسط الأوّل، ولهذا كان نوره أبيض.

ولمّا كانت [تاكد] المشيئة، وهي بيضاء، أثّرت فيها من حرارتها، وكان أصفر، وكان حاراً رطباً، ولمّا كان صدور الحدود والهيئات عن القدر ـ كما ستعرفه في الروايات المشار لها، وهذه كثيرة ـ وهي توجب السواد، فاجتمع مع الصفرة في المتعلّق، فحصلت الخضرة، لتركّبها منهما.

والحمرة من نور القضاء، وهو الرابع، وهو الركن الأيسر الأسفل منه، وهو الطبيعة الكلّية، وعنه يصدر الخلق بواسطة جبرائيل، وطبعه حار يابس، قال ﷺ: (**الورد الأحمر خُلق من عرق جبرئيل**)[1] وورد[2]: من عرقه ﷺ، وهذا آخر أركان العرش.

وكانت الحمرة للقضاء لاجتماع النور الأصفر ـ الصادر من الإرادة ـ من بياض النور، وإذا اجتمعت الصفرة بالبياض، في حرارة معتدلة، حصلت الحمرة من البياض والصفرة، كحصول الزنجفر من الزئبق والكبريت الأصفر. والنور الأحمر: الذي علىٰ ملائكة الحجب، وهو عند جبرائيل، وإسرافيل الأصفر، والأخضر عزرائيل.

وهذه الأربعة الأنوار هي التي دار عليها الوجود، فلا مكوَّن إلّا وهو مركّب منها. ولمّا ارتبط الوجود، وظهر تعدّد السببية والمسببية ـ وظهر عالم الأرواح والنفوس، وتكثّرت الجهات والصور فيها، التي كانت كامنة بالقوة ـ كلّفوا بما سبق فيها تفصيلاً، من معرفة واعتقاد التوحيد والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد، وحكم غيبة الثاني عشر وتفاصيلها والرجعة وتفاصيلها ولو إجمالاً، وتهذيب الأخلاق بمحاسن الصفات، وتجنّب مساوئها، كالحسد والشحّ والشكّ، والظن والريب والوهم، واعتقاد الأحكام الخمسة الشرعية، والقيام بها بالبدن.

ولا يكفي الاعتقاد؛ لأنّهم ذرّ، وظهر فيهم مقتضىٰ القبضتين والمزج الإمكاني، فإنّه يقع

---

(١) «مكارم الأخلاق» ج ١، ص١٠٦، ح ٢٢٠؛ «بحار الأنوار» ج ٧٣، ص١٤٧، ح ٣، بتفاوت يسير، صحّحناه علىٰ المصدر الأول.

(٢) «مكارم الأخلاق» ج ١، ص١٠٦، ح ٢١٩؛ «بحار الأنوار» ج ٧٣، ص١٤٧، ح ٣، وفيه: (لما عرج بالنبي ﷺ عرق، فتقطر عرقه إلىٰ الأرض، فأنبتت من العرقِ الوردَ الأحمر).

في النفوس، بل في أسافل العقول، بل في كثير منها، وفي خلق الإنسان قبضة اليمين والشمال، وآلة العمل [مفقودة][١] هنا، فلا يكلّفون به، كما أنّهم في المقام الأوّل فاقدون لآلة التصوّر، فلا يكلّفون به.

ولابدَّ من تتميم الحجّة عليهم، والتعرّف لهم بما يمكن فيهم، في أطوارهم بهم لهم، وجمعهم لما كمن فيهم من العلل، فكسروا في الطبيعة، وبقوا خراباً ألف ألف عام، حتىٰ خمّرت طينتهم، فصاغهم الصوغ الجسماني الآلي في هذه الدنيا، وكلّفوا بالعمل بمقتضىٰ ما سمعت، بمجموع البدن أو ببعضه، كلّ بعض لبعض خاص، وبترك الأعمال القبيحة.

فأصل الأعمال واحد نوري، ويتعدّد ويتكثّر بتعدّد المقارنات وتكثّرها، ويجري الحكم عليهم في هذه المقامات وما تحتها في الجزئيات، من إقرار أو إنكار، واعتقاد أو جحود، أو شك أو غير ذلك، وكلّه لاحق، يزيد صور [تكليفه][٢] علىٰ السابق، والوجه ظاهر.

والعقل الكلّي عقل واحد، [كما أنّ الكلّ واحد][٣] له عقل واحد، له رؤوس وعقول جزئية لا إلىٰ نهاية، لا أن العقول الكلّية عشرة خاصة، كما يقوله أهل النظر[٤]، وهو عالم المعاني المجرّدة عن المادة العنصرية، والمدة الزمانية، والصور النفسية المثالية.

وليس المراد به التجرّد الكلّي [الذاتي الوجوبي][٥] فلا مجرّد إلّا الله، وما سواه ـ مجرّد أو غيره ـ إضافي.

وكلّ مخلوق مركّب من مادة وصورة، مجرّد أو غيره. ونفىٰ صاحب البحار[٦] وملّا خليل المجرّد؛ فإنه يوجب المشاركة لله، وهو كفر، بناءً علىٰ زعمهم أنّ المراد به المجرّد الحقيقي، وليس كذلك، بل كما عرفت، وهو مراد قدماء الحكماء، لا ما توهّموه، وورد ثبوته في النصوص، كما في الغرر والدرر[٧]، في كلام عليّ لبيان العالم العلوي، وفي الكافي: (هو أوّل خلق من الروحانيين عن يمين العرش)[٨] ومرتبة المادة والصورة والزمان متأخّرة عنه، ظهرت بإدباره، وهو دون عالم الأمر والأقرب إليه، فلابدّ من تجرّده عمّن دونه.

---

(١) في «أ»: «معقودة».
(٢) في «أ»: «تكليفية».
(٣) في «ب»: «كان الكل واحداً».
(٤) انظر: «شرح المقاصد» ج٣، ص٣٦٠.
(٥) من «ب».
(٦) «بحار الأنوار» ج١، ص١٠١.
(٧) «غرر الحكم ودرر الكلم» ص٤٢٣، ح٧٥.
(٨) «الكافي» ج١، ص٢١، كتاب العقل والجهل، ح١٤.

ولقد طغىٰ الملّا هنا، فحكم بأن وجود العقل وجود الله، وبه وجوده، وبقاؤه ببقائه، وقال في مشاعره: «العقل وما فوقه كلّ الأشياء»[١] ويعني بما فوقه الواجب، فأخرجه من الإمكان؛ لأنّ عنده أنّه بسيط الحقيقة كالواجب، وإمكانه في غيره، وكلّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، وهذا [ـ] نعوذ بالله منه.

وعالم الأرواح برزخ بين العقل والنفس، أسفله إلىٰ الملكوت، وأعلاه إلىٰ الجبروت، وهو أول الملكوت بوجه، وعالم الصور والنفس والملكوت، والسابق لكونه برزخاً يستعمل مع كلّ واحد منهما باعتبارين، وهكذا حكم البرازخ، وسكّانه مجرّدة، إلّا عن الصور، وهو تفصيل المعاني.

وعالم الطبائع مقام الكسر، بعد الصوغ السابق، وأصله طبيعة واحدة، اختلطت فيه الأشياء وخفيت، ثمّ تكثّرت بعد، وهذا رجوع في الطين، المشار له في النص[٢] بعد عالم الذرّ، وهذه مادة لما بعدها، لا الطينة التي خلق الخلق منها في عالم السؤال بـ: ﴿ أَلستُ بِرَبِكُم ﴾[٣] وهذه المادة الّتي خلق منها المؤمن، فلا يكون إلّا مؤمناً، وكذا الكافر، وخوطب بـ (كوني في الجنّة، وكوني في النار)[٤]، فإنّما هي بمعنىٰ الصور، لا المادة، وتكون المادة ظاهرة بالصورة، وبدونها قابلة، ولكونها كذلك بالعمل، في مقام الذرّ الأوّل والثاني والثالث، وبه يندفع الإشكال المشهور في الطينة، وسيأتي في بابه إن شاء الله تعالىٰ.

ثمّ اعلم أنك قد عرفت تعدّد معاني العرش، وإن ترتّب في الإحاطة، ومرجعها للعرش الكلّي الأوّلي، وهو نهاية الخزائن، ولا نهاية لها، وما سواه كالخليجات منه، ويسمّىٰ بالبحر الأعظم، ونهاية الإمكان، والخزانة العظمىٰ، ولا يقطعه ممكن ولا يحيط به.

قال الله: ﴿ عالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَداً * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً ﴾[٥] والمراد به غيب الإمكان لا الذات، وهو غيب الواحدية ومقام ظهور الأحدية لها بها، وهذا العرش الأولي، وهو ذات الظهور، أو قل: ظهور الذات

---

(١) «كتاب المشاعر» ص٥، بتفاوت يسير.

(٢) انظر: «الكافي» ج٢، ص٢ ـ ٦، باب طينة المؤمن والكافر.

(٣) «الأعراف» الآية: ١٧٢.

(٤) «الكافي» ج٢، ص٦، ح١؛ ص٨، ح١، نقله بالمعنىٰ.

(٥) «الجن» الآية: ٢٦ ـ ٢٧.

بحسب التعلّق الفعلي، بما ظهر به له، ولغيره به، والدليل هنا نفس المدلول.

ودونه بحر القدرة، والماء الأوّل الحامل للعرش، وكلٌّ قابل للذوبان [والشؤون] بحر، كما تدلّ عليه الروايات.

ثمَّ وملاحظة المعاني للعرش، وكذا الكرسي تختلف، ويختلف العدد أيضاً، وكلّ قسم عالم عظيم لا نهاية له، وما في جوفه لا نهاية له، وعرفت قبل أنَّ كلّ موجود عرش بوجه، وكرسي بوجه آخر، فلا حصر للعوالم ـ وفي الإنسان إنموذج ذلك ـ وإن تنوّع العدد وحصر بالاعتبار.

فنقول: العوالم اثنان: عرش الفاعلية والقابلية، أو ثلاثة أو أربعة، بحسب الأركان الأربعة، أو خمسة أو ستة، بزيادة ملاحظة برازخ أو غيرها. وليس المقصود هنا بيان معناها، وما ورد في الروايات من العدد ـ بل الاثنان والأربعة ـ وعرفته، وكذا الثلاثة والثمانية، وهم حملة العرش، الكلّيات أربعة في الدنيا قوس البدء، وأربعة زائدة في العود في عالم الآخرة، إما تعتبرها بحسب الأصل في التلقّي، وهم الأنبياء، أو بحسب الوصل وهم الملائكة، أو بحسب ما به القوام والأصل لكلّ موجود، وهي الحياة والموت والرزق والخلق، وتكون ثمانية، وهو تأويل قوله تعالىٰ: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾[1].

ولا تنافي بينها، وهذا يوجب تحققها في الآخرة، مع أنَّ الله يقول: ﴿ لا يُقْضىٰ عَلَيْهِم فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِها ﴾[2] وما هنا دليل علىٰ ما هناك، [وما هناك][3] أقوىٰ بأربعة آلاف مرتبة وتسعمائة، لكن من المقطوع به أنّه لا خلود لأهل الجنّة والنار، إلّا بإمداد الله وإبقائه، ولو انقطع عنهم لا بقاء لهم، فما يتجدّد لأهل الجنّة والنار، من النعيم والعذاب، هو خلق ورزق، وهو أقوىٰ من هذه الحياة، والرزق بذلك القدر، في الكم والكيف والشدّة والرتبة.

وأمّا الموت المنفي عن سكّان الآخرة، فهو الفناء المحسوس المعروف، وهذا لا يجري في الآخرة جزماً، لمفارقتهم أسبابه ومقامه، وأُصبغوا صبغة أُخرىٰ لا تحتمل الفساد، ولكنّه في النار بمعنىٰ الانقطاع عن الأحباب والهلاك، فإنّه حاصل لهم متجدّد ألمه، وهو من أشدّ ما يعذّبون به، ولهذا استعاذ منه علي عليه السلام في دعائه لكميل المشهور،

---

(١) «الحاقة» الآية: ١٧.
(٢) «فاطر» الآية: ٣٦.
(٣) من «ب».

فقال: (**فهبني يا إلهي وسيدي وربي صبرت علىٰ عذابك، فكيف أصبر علىٰ فراقك**)[١].

والمفارقة في النار لا يرجىٰ بعدُ اتصالٌ، بخلاف مفارقة الدنيا، فموت الآخرة أعظم من موت الدنيا بذلك القدر، وحياة الآخرة سرمدي، لا نهاية لها، ولا خروج عن الإمكان، ولا وصول للواجب، تعالىٰ الله.

وليس في سكّان الجنّة ـ من حيوان أو نبات، أو جماد ـ [أموات][٢]، بل [حيّة][٣] بشعور وإحساس، قال الله: ﴿ **وَإِنَّ الدارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوانُ لَو كانُوا يَعلَمُون** ﴾[٤] وهذه الثمانية تتعلق بأفراد كلّ صنف ونوع وجنس، وهي عوالم لا نهاية لها ﴿ **وَاللهُ مِن وَرَائِهِم مُحِيط** ﴾[٥]. أزادنا الله وإياكم من فضله.

تنبيه: قد عرفت أصل التربيع، ومنشأه من الوجود المنفعل بالعلّة الفاعلية، فَسَرت الأنوار الأربعة، وظهرت في كلّ موجود، ذاتاً أو صفة، من عالم الأمر والوجودات المقيّدة، حتىٰ في هذه العناصر الظاهرة، وهي من اقتضاء العناصر.

فالنار حمراء ـ علىٰ الأصح ـ بسبب الحرارة واليبوسة. وقيل: صفراء بسبب المرّة الصفراء، وطبعها طبع النّار، ولكن صفرتها ليست ذاتية، بل [لخلطها][٦] بالرطوبة البلغميّة.

فالحمرة حارة يابسة، وإذا وضعت علىٰ ما فيه رطوبة تشتعل، وتكون صفراء. وقرص الشمس أحمر، وإذا وقعت أشعتها علىٰ الجو والأرض يميل لونها إلىٰ الصفرة، بما فيها من الرطوبات، بخلاف الحمرة علىٰ الحديد، فإنّها تبقىٰ علىٰ الحمرة، والهواء يقتضي الصفرة.

وقيل: الحمرة نظراً إلىٰ الدم فإنّه أحمر، وهو حار رطب اتفاقاً، لكنّها حصلت من مخالطة الرطوبات البلغميّة.

والزنجفر حاصل من الكبريت ـ وهو أصفر ـ والزئبق، وهو أبيض، ومنهما تحصل الحمرة.

والماء: البياض، ونُقل عليه الإتفاق. وما لونه غير البياض، وهو بارد رطب، والحارة اليابسة ولونها البياض كالملح، مدفوع بأنّه عرضي لا ذاتي، وإذا صعد الملح ترىٰ في باطن رطوباته ذهبية حمراء.

---

(١) «مصباح المتهجد» ص٧٧٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في «ب»: «موات».

(٣) في «ب»: «حياة».

(٤) «العنكبوت» الآية: ٦٤.

(٥) «البروج» الآية: ٢٠.

(٦) في «أ»: «لخلطها».

والأرض والتراب والمُرّة السوداء: السواد، وما فيها ينافي ذلك عرضيٌّ.

وهذه الأربعة الأُصول، وما سواها متفرّع منها، كالخضرة من الصفرة، والسواد والزرقة من البياض والسواد، وعرفتها في جمل العوالم، وهي في كلّ بحسبه، وأوّلها العرش الأولي الكلّي، وإن خفيت فيه، لكمال بساطته بالنسبة لمن دونه، وما هنا دليل علىٰ ما هناك، كما روي[1] عن الرضا عليه السلام، وذاك الأصل.

تتمة نقلية: قال الشارح محمد صالح المازندراني: «هذا الحديث من الأسرار، والذي يخطر بالبال علىٰ سبيل الاحتمال: أنَّ الموجود إمّا شر محض، أو خير محض، أو مشوب من الخير والشرّ، وهذا القسم إما الشر غالبٌ، أو لا، فهذه أربعة أقسام.

والعلم المسمّىٰ بالعرش، لاستقرار الموجودات فيه وعلىٰ وفقه، متعلّق بجميع هذه الأقسام:

فمن حيث تعلّقه بالأول يسمىٰ بالنور الأحمر؛ لأنَّ منه احمرّت الحمرة، أي الشرور، إذ الشر يناسب وصفه بالحمرة؛ لكونه محلّاً للغضب، وكذا العلم المتعلّق به، لأدنىٰ ملابسة.

ومن حيث تعلّقه بالثاني يسمّىٰ بالنور الأبيض؛ لأنَّ الخير من توابع الرحمة، والرحمة يناسب وصفها بالبياض، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ ﴾[2].

ومن حيث تعلّقه بالثالث يسمىٰ بالنور الأخضر، لغلبة سواد الشرّ، والسواد إذا غلب النور مال النور إلىٰ الخضرة.

ومن حيث تعلّقه بالرابع يسمّىٰ بالنور الأصفر؛ لأنَّ فيه شيء من سواد الشرّ. والسواد إذا خالط النور وساواه، أو نقص منه، مال النور إلىٰ الصفرة.

ومن هنا ظهر أنَّ العرش ـ الذي هو علم الحَمَلة بالكائنات ـ مخلوق من أنوار أربعة، وإنّما قدم الأول لغلبة الشرور في عالم الطبائع الظلمانية والنفوس البشرية، ولذا أيضاً قدّم الثاني علىٰ الثالث، وأخّر الرابع، لقلّة الخير المحض في عالم النفوس الهيولانية، وقد مرَّ شرح هذا في باب النهي عن الصفة»[3] انتهىٰ.

أقول: وغير خفي أنَّ هذا الخاطر لا تأصل له، بل هو لا شيء كالسراب، إذ الموجود

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٥، ح ١. (٢) «آل عمران» الآية: ١٠٧.

(٣) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ١٢١، صححناه علىٰ المصدر.

الشرّ المحض لا وجود له أصلاً، بل نفاه العقل والنقل، وكذا ما غلب شرّه خيره، تعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً، بل ما يظن من الشرّ في بعض الموجودات فإنّما هو نزر قليل، لا بالنظر لنفس عقده، ولا لبلوغ غايته، بل لمنعه من كمال آخر، ومع ذلك فصدر لتتميم الخير الذاتي، فصدر بجهة الخيرية والنظام الجُمَلي، كما قال عليه السلام: (سبحانك الخير بين يديك، والشر ليس إليك، وكلتا يديك رحمة)[١]. وهذا ظاهر لا شكّ فيه لمتأمّل.

ثمّ والغضب قسم من الشرور، وبقية شرور النفس الجمادية والشهوية، فلا يناسب النور الأحمر لكلّ الشرور. وليس المراد من الآية أنّ الرحمة هي البياض، وما ذكره في الثالث ظاهر ما فيه، وعلىٰ ترتيبه كان الأنسب تقديم الأخير للإشارة لتأصّل الوجود والنور الخيري، وقد مرّ كلامه في الباب المشار له مع بيان بعض ما فيه[٢].

ثمّ ونسبته لذلك العلم الأدنىٰ ملابسة، إن أراد به العلم بمعنىٰ المعلوم فهو هو، وإن أراد به صفته أيضاً كذلك، وإن أراد به [علمه][٣] الذاتي الواجبي، فهوساته الخيالية ساقطة حينئذٍ لا مجال لها، وهو عنها مبرّأ معزول.

ولك أن تجعل حقيقة العلم واحدة هي العرش، وهو النور الخالص، وله جهات أربع هي الأنوار الأربعة، وعليك بمراجعة ما عرّفناك، فبه يتحقق حقيقة الحال، ويجتمع الشتات، وتمتاز المنافيات. أزادنا الله وإياكم من فضله.

قوله: ﴿فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين، وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون، وبعظمته ونوره ابتغىٰ مَن في السماوات والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة، بالأعمال المختلفة والأديان المشتبهة. فكلّ محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته، لا يستطيع لنفسه ضرّاً ولا نفعاً، ولا [موتاً][٤] ولا حياة ولا نشوراً. فكلّ شيء محمول، والله تبارك وتعالىٰ

---

(١) «الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام» ص١٠٤؛ «بحار الأنوار» ج٨١، ص٢٠٦، ح٣، وفيه: (لبيك وسعديك، والخير بين يديك، والشر ليس إليك، والمهدي من هديت).

(٢) انظر: «هدي العقول» ج٤، الباب ١٠، شرح ح٣.

(٣) في «أ»: «علم».

(٤) من «ب» والمصدر.

الممسك لهما أن تزولا، والمحيط بهما من شيء، وهو حياة كلّ شيء ونور كلّ شيء ﴿ سُبحانَهُ وَتَعالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلوّاً كَبيراً ﴾[١] ».

أقول: اعلم أنَّ العلم ـ وهو العرش الذي حَمَّله الله الحملة، وهو مظهر الصفات الذاتية في الحقيقة ـ قلب محمد ﷺ، وهو فعله تعالىٰ القائم به، وهو نور عظمته، ومن هذا النور ـ وهو نوره الأعلىٰ ـ وجدت أنواع الأنبياء والأولياء، وما يكون في كلّ نشأة في كلٍّ بحسبه.

والروايات[٢] بكونهم الواسطة للكل، وأنَّ تسبيح الملائكة بعد تسبيحهم، وأنّهم نوره، وخُلِقوا من نوره، وأنَّ أرواح شيعتهم خُلِقوا من فاضل أبدانهم، كثيرة، وكلّ ذلك يصحّح ما قلناه.

فإذن نور عظمته [وعرشه][٣] المجيد في كلّ شيء، وكلّ ما يكون في كلّ نشأة، كما ستعرف، فبه أبصر المؤمن وعاداه الجاهل، [لكونه][٤] مشاءً عرضاً فيه، وابتغىٰ الكلّ الوسيلة، ودعاه كلّ بحسب لسان استعداده، حيث إنَّ الكلّ مظاهر العلم، بحسب ظهوراته وتنزّلاته، ومن الأعمال [حمل العرش فيه توسل].

ولمّا كان نور عظمته عاماً ظهوراً في كلّ ذات وعرضاً، صحَّ أن يكون به ابتغاء الوسيلة والمعرفة والمعاداة، وإن كان هو نوراً، لكن من العقل وجود الجهل عرضاً، وقامت به المشيئة العرضية، كما نسب الله إضلال بعض بسبب نزول الآية، وكأن القرآن ـ الذي هو نور محض ـ عميً[٥] علىٰ بعض؛ لبُعدهم، فتأمّل.

وفي الدعاء: (**وبالاسم الذي وضعته علىٰ النهار فأضاء، وعلىٰ الليل فأظلم**)[٦].

فكلّ محمول لغيره يحمله الله، لا يستطيع خلاف ما يراد به ويشاء، والممسك للكلّ عن الفناء، وما يحيط بالأرض والسماء، وما يحيطان به من الأشياء فيه حياة كلّ شيء ووجوده وقوامه، تعالىٰ عمّا يقول الظالمون من كونه محمولاً، أو غير الحامل للأشياء.

---

(١) «الإسراء» الآية: ٤٣.

(٢) انظر: «الكافي» ج ١، ص ٣٨٩، باب خلق أبدان الأئمة وأرواحهم..، «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ١، باب خلقهم وطينتهم..

(٣) من «ب».

(٤) في «أ»: «بكونه».

(٥) لعله إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدىً وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمىً﴾.. «فصّلت» الآية: ٤٤.

(٦) «مصباح المتهجد» ص ٧٤٠، وفيه: (باسمك الأعظم الأعظم الأجل الأكرم، الذي وضعته)..

وكان الإمام عليه السلام ضمَّن قوله: (فبعظمته)... إلىٰ آخره، برهاناً دالاً علىٰ كونه حاملاً للكلّ، حيث إنّ حملة العرش إنما حملوه بعظمته ونوره، وهما به قائمان، فالحامل والمحمول قائم به تعالىٰ.

وجَعْلُ الشارح[1] (فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين) إشارة للنور الأبيض - (وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون) إشارة للنور الأحمر، وما بعده إلىٰ: (الأديان [المشتبهة][2]) إلىٰ النورين الباقيين - لا يخفىٰ ما فيه، وإن أمكن تصحيحه بوجه يؤول إليه.

قوله: «قال له: فأخبرني عن الله عزَّ وجلَّ أين هو؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: هو ها هنا وها هنا، وفوق وتحت، ومحيط بنا ومعنا، وهو قوله: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾[3]».

أقول: قد مرَّ لك بيان الآية: واعلم أنَّ معنىٰ كونه هنا وهنا، وفوق وتحت ونحوها، لا بمعناه في الممكن، من الفرق أو الاجتماع أو الرفع، بل بمعنىٰ كون أحدهما عين الآخر من جهة واحدة، بما يجتمعان ويرتفعان، فاجتماع هو الرفع بما هو جمع، وكذا نقول في الرفع. وهي أيضاً صفة فعل قائمة بفعله، لتعاليه عن النسبة وملاحظة الغير. وسيأتي زيادة بيان لمثل هذه الجمل في آخر الأبواب وغيره، وسبقت الإشارة إلىٰ بعضه.

وقال **الملّا الشيرازي**[4] في معنىٰ ذلك بما يعود إلىٰ وحدة الوجود، وجعل الكثرة عين الوحدة وبالعكس، والمعية الذاتية، كما سبق في الآية وردّه، فراجعه.

قوله: «فالكرسي محيط بالسماوات والأرض، ﴿ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَىٰ * وَإِن تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى ﴾[5]، وذلك قوله

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ١٢٢. (٢) في النسختين: «المختلفة».

(٣) «المجادلة» الآية: ٧.

(٤) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٣١٥ - ٣١٧. وسبقت الإشارة إليه مع ردّه في باب الحركة والانتقال، شرح ح ٥، فراجع. (٥) «طه» الآية: ٦ - ٧.

تعالىٰ: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضَ وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾[1] ﴾.

أقول: لمّا بيّن عليه السلام أنّ الله لا مكان له يحويه ـ وليست نسبته للأشياء بالمكانية أو المصاحبة، فلا تختلف النسبة، بل نسبة قيومية أزلية فعلية، لا كيف لها ولا نسبة ولا أين ـ بيّن له الكرسي، لئلا يأخذه التوهّم بأنّه محيط بالأشياء، سواء أُريد به الجسم أو العلم، كما ستسمع نقلاً عن التوحيد[2] والاعتقادات[3] وغيرهما، وعلىٰ كلّ تقدير فالعرش أعظم ومحيط به، الظاهر للظاهر، والباطن للباطن.

وروىٰ الصدوق عن أبي عبد الله عليه السلام: (﴿ السرّ ﴾ ما أكننته في نفسك، ﴿ وأخفىٰ ﴾ ما خطر ببالك ثمّ أنسيته)[4].

علي بن إبراهيم: (﴿ السرّ ﴾ ما أخفيته، ﴿ وأخفىٰ ﴾ ما خطر ببالك ثمّ نسيته)[5].

فالله يعلم السرَّ وأخفىٰ منه، وإن كان الكرسي محيطاً بما أحاط، فعلمه تعالىٰ أجلّ وأشمل منه، فهذا معنىٰ: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ﴾ الآية، فإنّه محيط بما عرفت.

وقوله: ﴿ وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا ﴾ أي لا يثقله، فإنه يعلم الكلّ، فالأشياء مظهر العلم الأزلي، بما ظهر له به، وهو العلم الفعلي، دليل علىٰ الأوّل الذاتي، وظهوره لخلقه بخلقه [فظهور][6] دلالة لا إحاطة، فلا يؤوده حفظ الأشياء ولا يثقله. واعتبرْ بظهور الأشعة وقيامها بفعل الشمس، وهو لا يثقل الشمس ولا يعجزه حفظها.

وأيضاً لا نهاية له ولا حدّ، فلا يؤوده الحفظ، وإلّا كان له ذلك، ولم يكن واجب وجود ذاتي.

وأيضاً كما روي: (يُمسك الأشياء بعضها ببعض، ويمسك الكلّ بقدرته)[7] أي القدرة الفعلية وأظلة الأشياء، وهو ظهوره الصفاتي، فلا يثقله.

---

(١) «البقرة» الآية: ٢٥٥. (٢) «التوحيد» ص٣٢٧، ح١.

(٣) «الاعتقادات» ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج٥، ص٤٤.

(٤) «معاني الأخبار» ص١٤٣، ح١، وفيه: «كتمته»، وعلىٰ نسخةٍ: «أكننته» كما في هامش المصدر.

(٥) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج٢، ص٥٨. (٦) في «أ»: «وظهور».

(٧) «التوحيد» ص٥٨، ح١٥، وفيه: (وهو يمسك الأشياء بأظلّتها... وأنه حامل الأشياء بقدرته)؛ ص٤٤٠، ح١، وفيه: (إلّا أن الخلق يمسك بعضه بعضاً... والله عزَّ وجلّ وتقدس بقدرته يمسك ذلك كلّه).

قوله: ﴿فالذين يحملون العرش هم العلماء الذين حمّلهم الله تعالىٰ علمه، وليس يخرج عن هذه الأربعة شيء خلق الله في ملكوته، [وهو الملكوت][(١)] الذي أراه الله أصفياءه، وأراه خليله عليه السلام، فقال: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾[(٢)]. وكيف يحمل حملة العرش الله تعالىٰ، وبحياته حييت قلوبهم، وبنوره اهتدوا إلىٰ معرفته ؟ ﴾.

أقول: فحملة علمه هم حملة عرشه، الذي أحاط بكلّ شيء، وأعلاهم وأشدّهم حملاً محمد صلى الله عليه وآله، وما سواه بالرتبة، فهو مشكّك بالنسبة لهم، وليس يخرج عن الأربعة الأنوار شيء، لأنّها ملكوت الأشياء وغيبها، وهي حجب الصفات، والملكوت ظاهرها، فكلّ شيء قائم به، والإحاطة بالغيب تقتضي الإحاطة بالشهادة.

وأشار عليه السلام إلىٰ امتناع [حمل][(٣)] حملة العرش لله ـ كما يفهم سؤاله عن المكان مع ذكره الآية ـ ببرهانين، أشار لهما قبل:

البرهان الأول: أنّ بحياته ووجوده يحيىٰ كلّ شيء منه، فإذا كان وجود كلّ شيء منه، فكيف يتصوّر كونه حاملاً له؟! بل هو مستحيل ذاتاً، وإلّا لم تكن حياته منه ـ ومرَّ لك ـ وهو حياة كلّ شيء، ونور كلّ شيء.

البرهان الثاني: أنّ بنوره اهتدوا إلىٰ معرفته، فإذا كان الاهتداء به فكيف يحملونه، كلّا؟! بل تجلّىٰ للخلق بالخلق وبهم احتجب، فأنىٰ لهم وحمله؟! فهم تجلّي نوره وفعله، وتجلّىٰ في كلّ بحسبه، واستوىٰ علىٰ الكلّ، وفي الأصل الحقيقة واحدة لا تكثّر فيه، فلا يصحّ كون نور الشيء وحكاية ظهوره حاملاً له.

وهذان الوجهان يدلّان أيضاً علىٰ عدم منافاة حمل بعض الممكنات لبعض، لكونه تعالىٰ الحامل لكلّ شيء والممسك، وكيف وإنّما هو بنوره وعظمته، وحياتهم منه تعالىٰ، فالله يمسك الأشياء بعضها ببعض، ويمسك الكلّ بقدرته، وهي القدرة الإمكانية: المشيئة

---

(١) ليست في المصدر. (٢) «الأنعام» الآية: ٧٥.

(٣) من « ب ».

الفعلية، فانتهاء الكلّ إلىٰ مشيئته.

وقوله عليه السلام: (وكيف) ... إلىٰ آخره، برهان واضح علىٰ استحالة كون الله محمولاً لغيره، إذ لا قيام له بغيره، لمنافاته الوجوب، لا قيام اللازم بالملزوم، ولا الصورة بالمادة، ولا العرض بالجوهر، ولا الحال بالمحلّ، ولا بتجلّي الذات، بل بما ظهر لفعله به، ولغيره به، وليس هذا [القيام إلّا ظهورياً][1] بنفس الظهور، والقيام فيه بالعكس، فالكلّ قائم به، كيف وبحياته [العقلية][2] المفاضة حييت قلوبهم، وكذا بنور مشيئته؟ فهم محمولون، وهو الحامل الممسك، فلا ينعكس الحكم، وإلّا انقلب الممكن واجباً والواجب ممكناً، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً.

نعم، مَن يجعل الحق مرآة للخلق وبالعكس ـ أو الأشياء مستجنّة فيه، أو هو مادة للأشياء ـ يلزمه القول بثبوت حمل غيره له بوجه ما، وأقلّه في ظهور كماله تعالىٰ، واستكماله بغيره، وهو حمل، فتدبّر.

قال الملّا الشيرازي: «في إحاطة علمه تعالىٰ بجميع الموجودات الكلية والجزئية، وذلك قوله عليه السلام: **(فالكرسي محيط بالسماوات والأرض وما بينهما، وما تحت الثرىٰ)** إلىٰ قوله: **(وهو العلي العظيم)**»[3].

ثمّ أخذ في نقل أقوال المفسرين وغيرهم في معنىٰ الكرسي، أعرضنا عنه لعدم الفائدة هنا واختصاراً.

ثمّ قال: «ولنذكر لمعة من قول الراسخين؛ للعجز عن إدراك سرّه، فإنّه نبأ عظيم وأنتم عنه معرضون، وهو أنّه ما خلق الله من شيء في عالم الصورة، إلّا وله نظير في عالم المعنىٰ، وما خلق الله شيئاً في عالم المعنىٰ والملكوت إلّا وله صورة في هذا العالم، وله حقيقة في عالم الحقّ، وهو غيب الغيوب؛ إذ العوالم متطابقة، الأدنىٰ ظل للأعلىٰ، والأعلىٰ روح وحقيقة للأدنىٰ، وهكذا إلىٰ حقيقة الحقائق، فما في الدنيا أمثلة وقوالب لما في الآخرة، وكل ما في عالم الآخرة أشباح لما في الحقائق العقلية والصور المفارقة، وهي مظاهر الأسماء الإلهية»[4].

أقول: العوالم متطابقة في الإمكان، ولا تأصل لها وتحقّق في دار الحقّ وغيب الغيوب،

---

(١) في النسختين: «قيام إلّا ظهوري». (٢) في «ب»: «الفعلية».

(٣) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٣٤٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

حتىٰ تكون غيبية فيه أو لازمة، [-] وهذا قول الراسخين في الجهل، لا في العلم، بل قولهم عكسه.

وليس في العقل صور، بل معاني ويدركها بالنفس، في مقام آلتها. وليس الأعلىٰ حقيقة الأدنىٰ، بل ظهوره له به، فهو فرعه وصفته، لكنّه تفريع منه علىٰ أصله الباطل، من كونه تعالىٰ كلّ الوجود، والقول بوحدته وتعدّده إنّما هو ظاهراً بالتعيّنات بالأعيان الممكنة الاعتبارية.

ثمّ أخذ في بيان العرش في ظاهر الإنسان، بأنّه «قلبه الصنوبريّ الشكل، وفي باطنه روحه النفساني، وفي باطن باطنه نفسه الناطقة، إذ هي محل استواء الروح الإضافي الأمري، الذي هو جوهر قدسي وسرّ إلهي»[1].

أقول: يذكر المثال ويجهل كيفية التمثيل، وكذا في الدليل، فأصاب هنا في المثال وجهل الكيفية، فلم ينفعه ما علم، بل باطنه العقل والقلب المعنوي، وباطن باطنه مقام الفؤاد، والنفوس مقام الكرسي، ومحل الاستواء العرش الأمري، وباعتباره في الإنسان بدء وجوده ونوره الذي ينظر به المؤمن.

قال: «ومثال الكرسي في الظاهر صدره، وفي الباطن روحه الطبيعي الذي هو مستوىٰ نفسه الحيوانية، التي وسعت سماوات القوىٰ الطبيعية السبعة: الغاذية، والنامية، والمولّدة، والجاذبة ...»[2] إلىٰ آخره.

أقول: ما فيه يظهر بالمقابلة.

قال: «ثمّ العجب كلّ العجب أنّ صورة العرش، مع عظمته بالنسبة إلىٰ سعة قلب المؤمن، كحلقة ملقاة في فلاة بين السماء والأرض، وقد ورد في الحديث الإلهي: (**لا يسعني أرضي ولا سمائي وإنّما يسعني قلب عبدي المؤمن**)[3]. وقال أبو يزيد البسطامي[4]: لو أنّ العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحسَّ به»[5].

---

(١) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٣٤٤، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٣٤٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «إحياء علوم الدين» ج ٣، ص ١٥؛ «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ٧، ح ٧، بتفاوت.

(٤) انظر: «الفتوحات المكية» ج ٤، ص ٨، عنه، باختلاف.

(٥) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٣٤٤.

أقول: بل منك أعجب، تقول بالتمسّك بمحمد وآله وأحاديثهم، ويشتبه عليك [كلام][1] رئيس المضلين ابن عربي، وتحرّف به الكتاب والسنّة إلىٰ قواعد المتصوّفة، وهما ينادیان بخلاف قوله، وببطلانه، كما أوقفتك عليه متفرّقاً، وهذا منه بمنظر منك، فهو يغترّ بقول هذا المتصوّف الملعون، وقلبه لا يسع خردلة، لكنّه يتوهّم بخياله العرش وغيره أنّه فيه، وهكذا علمه بالمعاد وغيره.

[والوارد:][2] (ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن)[3] وليس إلّا الإنسان الكامل، كامل الإنسان محمد ﷺ وآله علىٰ مراتبهم، لا غير من الخلق طراً، ومَن ادّعاه غيرهم فاحثُ التراب في فيه، وبهذا كفاية، وأدلة ذلك عقلاً ونقلاً متواترة.

قال: «فإذا علمت ذلك وتحققت به، فاجعله ميزاناً لك في أمثال القرآن والأحاديث، فإذا بلغك عن الرسول ﷺ أنَّ القبر روضة أو حفرة، فلا تحمله علىٰ المجاز والاستعارة، بل كن إما مؤمناً بظاهرها، من غير تأويل، أو عارفاً راسخاً في تحقيق الحقائق والمعاني، مع إبقاء الظواهر بغير تأويل إلّا بصورتها وهيئتها التي جاءت، فإذا كوشف بمعنىً خاص أو إشارة وتحقيق، قرّر ذلك المعنىٰ»[4].

أقول: اخترنا منها بعض ألفاظه، وما قبّح به علىٰ غيره يلزمه أقبح منه، فإنّه صرّح في كتبه وسيأتي نقله في موضعه عنه: أنّ مبنىٰ الآخرة علىٰ القوة الخيالية، وأنّها مجرّدة، والمعاد: [الصور][5] دون المادة، وأنّ ثواب القبر وعقابه هو صوره الخيالية ـ حياةً ـ تتصور بها نفسه[6]. فهذا كشف الشيطان، وقد أبطل به المعاد والشريعة، وسيأتي نقل كلامه وردّه في مجلّد المعاد، حتىٰ إنّه أنكر عود المادة.

[أقول:][7] ثمّ أثبت علماً إجمالاً، سمّاه العناية، أجمل* الأشياء، وجعله عين الذات.

---

(١) من «ب». (٢) من «ب».

(٣) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ٧، ح ٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥، بتصرف، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٥) في «أ»: «والصور».

(٦) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٩، ص ٢١٨، ٢٢١؛ «أسرار الآيات» ص ١٧٩. وستأتي مناقشته في «هدي العقول» ج ١٠، الباب الأول: الحشر وأحكام المعاد.

(٧) في «أ»: «قال»، وفي «ب» فراغ.

* يعني الذي لا إجمال فوقه، كما عبّر به صدر المتألهين في: «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٣٤٥.

وهذا بديهي الفساد، وتعالىٰ الله عن ذلك، ولا إجمال للأشياء في ذاته.

ثمّ ذكر مرتبة علمه: القضاء الإجمالي، وجعله قلم الحقّ الظاهر به، ثمّ القدر، ثمّ العالم النفسي، ثمّ كتاب المحو والإثبات ـ وهذا فيه ما لا يخفىٰ ـ ثمّ ألحقه بكلام طويل قليل التحصيل.

ثمّ قال: «(**قوله: (وهو العلي العظيم)** قال بعض العلماء: أعظم المخلوقات المكان والزمان، والمكان فضاء لا غاية له، أصله من العماء، الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء، والزمان الامتداد الخارج من قعر ظلمات عالم الأزل في ظلمات عالم الأبد، فهو نهر خرج من قعر جبل الأزل، ودخل في قعر الأبد، فالأول والآخر صفة الزمان، والظاهر والباطن صفة المكان، والحق سبحانه وسع المكان ظاهراً وباطناً، ووسع الزمان أولاً وآخراً، وإذا كان المدبّر للزمان والمكان هو الله سبحانه كان منزهاً عنهما.

إذا عرفت هذا نقول: عقد الزمان بالعرش، فقال: ﴿**وكان عرشه علىٰ الماء**﴾[١] لأنّ جري الزمان يشبه جري الماء. وعقد المكان بالكرسي؛ لأنّ مكانه أعلىٰ الأمكنة وأوسعها، والعرش لا مكان له، فالعلو صفة الكرسي ﴿**وَسِعَ كُرْسِيهُ السَّمٰوٰاتِ وَالأرض**﴾[٢]. والعظمة صفة العرش ﴿**لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ**﴾[٣]. وكمال العلو والعظمة لله تعالىٰ، لأن مبدع الكمال ومعطيه أولىٰ به»[٤].

أقول: ليس أعظم مخلوقاته المكان والزمان، بل فوقه عوالم لا نهاية لها، أعظم منهما، فهما من الأعلىٰ كحلقة في فلاة، والزمان والمكان لا يزيدان علىٰ عدد الجهات، وكلّ واحد منهما مساوٍ للباقي مثل فعله، والسرمد والإمكان ـ وهو نهاية [الإمكان][٥] ـ ومخرجهما من أسفل | عالم | المثال، الذي هو أسفل | عالم | الملكوت، وأين هما والأزل والأبد؟

والحقّ: الكل ظهوراً وبطوناً، وأولاً وآخراً وبالعكس، كلّ بما كان [للأول][٦] ـ ليس هو بالذات، بل بالظهور الفعلي، والذات منزّهة عن ذلك. وعقد الزمان والمكان بالمحدود، وهو العرش الجسماني في الفلكيات، وليس عقده علىٰ الماء، كما ذكر من التشبيه، بل بمعنىٰ العلم، وسبق بيانه.

---

(١) «هود» الآية: ٧. (٢) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

(٣) «التوبة» الآية: ١٢٩.

(٤) «شرح أُصول الكافي» ج٣، ص٣٤٦ـ٣٤٧، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) ليست في «ب». (٦) في «ب»: «للظهور».

والعلوّ والعظمة ـ في الآية ـ وصفان للكرسي، وإن صحَّ ما ذكر باعتبار آخر، وهذه العظمة غير الذاتية، فتدبّر.

قال: «علوّ الحقّ وعظمته صفتان إضافيتان، ثابتتان له تعالىٰ بالقياس إلىٰ اعتقاد العبد وتصوّره، وإثباته لغير الله وجوداً، وإلّا فليس لما سواه في جنب وجوده وجود، حتىٰ يتّصف بالعلوّ بالقياس إليه، لكن الإنسان بوهمه يتصوّر لنفسه وجوداً مستقلاً، وبواسطة وجوده الموهوم يثبت للعالم وأفراده وجوداً مستقلاً، يقيس إليها وجود الحقّ، فيصفه بالعلوّ والعظمة، ثمّ بقدر ما يظهر له من قصور وجوده وضعفه، وقصور الوجودات الإمكانية وضعفها، يزيد الحقّ في نظره علوّاً وعظمة، ولهذا قيل: إن ظهور الإنسان سبب خفاء الحقّ في هذا العالم، فبقدر انكساره وافتقاره يظهر وجود الحقّ وعلوّه.

فقوله: ﴿ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمِ ﴾[1] بالنظر لقوم لهم بقايا الوجود الوهمي، وقوله: ﴿ وَهُوَ الْواحِد ﴾[2] بالنظر إلىٰ قومٍ آخرين عند ظهور الساعة، وقوله: ﴿ كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلّا وَجهَه ﴾[3] بالقياس إلىٰ الجميع بعد قيام الساعة»[4].

أقول: كلّه غلط.

قوله: «علوّ الحق»... إلىٰ آخره، بل علوّه ذاتي، وعظمته بنفس ذاته، بلا اعتبار نسبة وإضافة، حيث لا اعتبار لغيره بوجه، فإنّه لذاته لا لغيره، ولا تقوم به نسبة، ولا نسبة بينه وغيره بوجه، فلا تحقّق لها إلّا بعد المتنسبين، فيكون معه قديم وله مقابل ولو اعتباراً، أو تغيّر ذاته عمّا كانت عليه أزلاً بعد خلقه الخلق، وتقوم به الحوادث ولو اعتباراً، وهو منزّه عن جميع ذلك حتىٰ اعتباراً.

ويالله العجب! كيف يحدث الاعتبار والنسب في ذاته من تصوّر العبد الموهوم، مع قوله: لا وجود لغيره إلّا بحسب الوهم؟ فأي مقرّ بالله يقول بهذا، فضلاً عمّن يعد نفسه أهل معرفة وكشف واطّلاع علىٰ الأسرار؟ فهذا منه بيّنة علىٰ إبطال قوله، وأنّه بعكس ما يقول، سبحانك هذا بهتان عظيم.

---

(١) «البقرة» الآية: ٢٥٥. (٢) «الرعد» الآية: ١٦.

(٣) «القصص» الآية: ٨٨.

(٤) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٣٤٧، بتفاوت، صحّحناه علىٰ المصدر.

وأيضاً جعله وجودَ غيره موهوماً بتوهّم العبد، ذلك صريح في إثبات وحدة الوجود، فوجوده وجود الله، وليس له إلّا الوهم، فتعود مفاسد جمّة من كونه مادة لغيره، وقيام الحدود والأعراض به، واختلاف الأحوال، وكون العبد مركّباً من موهوم ووجود ذاتي ـ كقول المتصوّف[1]: «أنا الله من غير أنا» إلىٰ غير هذه المفاسد ـ فيكون الوجوب والإمكان مفاهيم ترد عليه.

وأيضاً إن طابق هذا الموهوم نفس الأمر عادت المفاسد زيادة، وإلّا فهو إفك مخلوق لنا لا عبرة به.

قوله: «ولهذا قيل»... إلىٰ آخره، ضلال وتحريف للآي عن الحق، وما فيه من المفاسد أكثر ممّا ذكر، وبه كفاية.

قال: «العلوّ علوّان: مكاني، وعلوّ معنوي، والأوّل ذاتي للمكان، عرضي للجسم الطبيعي، قال تعالىٰ في حق إدريس: ﴿ وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً ﴾[2] فوصف مكانه بالعلو، وأعلىٰ الأمكنة مكان الكرسي، والعرش لا مكان له، بل هو محدّد المكان، كما أنه بحركته محدّد الزمان، فكلّ ما هو أقرب للكرسي أعلىٰ في المكان، ويقابله مكان الأرض السفلي.

والثاني علو معنوي، وهو ذاتي للحق؛ لأنه حقيقة الوجود، وعرضي للماهيات الموجودة، فإطلاق الموجود علىٰ الماهيات كإطلاق العالي علىٰ الأجسام، وعلىٰ الواجب كإطلاقه علىٰ محدّد الجهات».

ثمّ قال: «﴿ وَاللهُ مَعَكُمْ ﴾[3] أي بالمعية الوجودية؛ لأنَّ الإنسان الكامل وصل غاية القرب، وأحاط علماً بالكلّ، فله المعية الذاتية بالنسبة إليه تعالىٰ، فيكون فوق الكل بفوقية الحق، فهو عليّ بذاته، والإنسان الكامل علا بعلو الحقّ. ولمظنة توهّم الاشتراك في العلوّ الذاتي، أمر الله أشرف الممكنات بالتأدب بآداب العبودية، ويسبّح الله عن النقص الإمكاني»[4].

أقول: حذفنا بعض الألفاظ، وبقيَ له كلام طويل، فيه تدارك كثير أعرضنا عنه، اكتفاءً بما

---

(١) نسبه صاحب «جوامع الكلم» في الرسالة الرشتية، ص٦٩، إلىٰ ابن عربي، وفيه: «أنا الله بلا أنا».

(٢) «مريم» الآية: ٥٧. (٣) «محمد» الآية: ٣٥.

(٤) «شرح أُصول الكافي» ج٣، ص٣٤٨ ـ ٣٤٩، باختصار، صحّحناه علىٰ المصدر.

نقلنا منه.

وأقول: والزمان والمكان ـ وهو البعد المجرّد وقت وجود الشيء ـ كلّ لازم للآخر، ونهايتهما محدّد الجهات، وكذا هو يلزمهما، وكلّما قرب منه كان ألطف، وهما من مشخّصات الجسم، وذاتي لهما، ومحدب العرش ـ بمعنىٰ الفلك الأطلس ـ لا زمان له ولا مكان، أي خارجان، وهما داخلان، ولا زمان له نهاية، فلا يكون لهما زمان ومكان خارج، وإلّا نقل الكلام إليه، بل يكون محدّبه ألطف جسم، الوجود للوجود، وللماهيّة بعد الوجود وبه، فيتّصف به أيضاً، وبحسب جعلها ذاتي.

وليس إطلاق العلوّ عليه تعالىٰ كهو علىٰ المحدّد، وليس معنىٰ معيّته المعيّة الوجوديّة، وإلّا ظهر بذاته، وكانت* حقائقَ الأشياء ووجوداتها، وسبق قوله به وبطلانه، بل معيّته ظهورية فعلية.

ولا يكون للإنسان الكامل معيّة ذاتية مع الله، وفوقيّة هي فوقيّة الحقّ، ولا علوّ هو علوّ الحقّ، بل لا يخرج عن الإمكان، ونسبة الأقرب والأبعد إلىٰ الذات واحدة، ولا تقطع بالأشبار ولا الساعات، وإنّما هو قرب فعلي، بما ظهر له به، وكلّما قرب ـ باتصافه بصفاته الكمالية الظاهرة، وتزكيته لنفسه ـ ازداد خوفاً وفاقةً وفقراً، أو يكون موجوداً بإيجاد الله، وإمداده له بما ظهر له به، وباقياً بإبقائه، ورفيعاً وعالياً برفعه له، وبإعلائه له، ولا يكون هو هو بوجهٍ.

علىٰ أنّه علىٰ قوله السابق لا وجود لغير الله، بل كلّه لله، فلا معيّة لغيره، بل لأمر موهوم ـ كما سبق منه ـ ويلزمه الاشتراك في الذاتي؛ لكون الوجود واحداً، وغيره لا وجود له، بل هو موهوم، ولا معية، إذ الشيء لا يصاحب نفسه ولا موهوم، فليس إلّا حقيقة الوجود الواجبي في الذات، ولا وجود لغيرها ولا ممكن أصلاً، إلّا أُموراً موهومة باطلة، [فنهاية][1] التكاليف وغيرها بطلان وخسران، وإنما مرجعه إلىٰ تجلّي الذات وظهورها في الأُمور الموهومة، أو رجوعها عنه ومحوها له، سبحانه وتعالىٰ عمّا يقوله الظالمون والمشركون علوّاً كبيراً.

تتـمة: روىٰ الصفار في بصائره، بسنده عن ابن مسكان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

(*) يعني ذاته تعالىٰ.

(١) في النسختين: «فيهايه».

﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾[١] قال: (كشط لإبراهيم السماوات السبع، حتىٰ نظر إلىٰ مافوق العرش، وكشط له الأرض، حتىٰ رأىٰ ما في الهواء، وفعل بمحمد ﷺ مثل ذلك، وإنّي لأرىٰ صاحبكم والأئمة من بعده قد فعل بهم مثل ذلك)[٢].

وعن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: هل رأىٰ محمد ﷺ ملكوت السماوات والأرض كما رأىٰ إبراهيم؟ قال: (نعم، وصاحبكم)[٣].

وعن أبي جعفر عليه السلام في هذه الآية، قال: (كشط له عن الأرض حتىٰ رآها ومَن فيها، وعن السماء حتىٰ رآها ومَن فيها، والملك الذي يحملها، والعرش ومَن عليه، وكذلك أُري صاحبكم)[٤].

أقول: وهذا الكشط الغيبي بالنفس للنفس، ولا ينافي بقاء محسوس فيه، كيف وهو قشره وظاهره، ولم يغن هذا العالم مدة، ومدة محمَّد وآله صلىٰ الله عليهم أجمعين، مع أنّه كشط للكلّ، حتىٰ للقائم عجّل الله فرجه، ولكن إذا اطلع علىٰ غيب الشيء فقد كشط عنه، فالظاهر كالجلد، وحينئذٍ ينظر الأشياء كما هي، وما يتجدّد علىٰ قدر تفاوت الكشف.

روىٰ | محمد بن يعقوب، مسنداً عن الصادق عليه السلام، قال: (لما رأىٰ إبراهيم عليه السلام ملكوت السماوات والأرض، التفت فرأىٰ رجلاً يزني، فدعا عليه فمات، ثمّ رأىٰ آخر فدعا عليه فمات، حتىٰ رأىٰ ثلاثة فدعا عليهم فماتوا، فأوحىٰ الله عزَّ وجلّ إليه: يا إبراهيم إن دعوتك مستجابة، فلا تدع علىٰ عبادي، فإنّي لو شئت لم أخلقهم، إني خلقتُ خلقي علىٰ ثلاثة أصناف: عبداً يعبدني لا يشرك بي شيئاً فأُثيبه، وعبداً يعبد غيري فلن يفوتني، وعبداً عبد غيري فأُخرج من صلبه من يعبدني)[٥]. اللّهم عاملنا بعفوك ياكريم.

أقول: ولكون كشف محمد ﷺ أعلىٰ لم يصل لنا في حديث أنّه دعا علىٰ أحد في العروج. وهذا الكشف هو العروج الروحاني، وقد حصل لمحمد ﷺ مع الجسماني

---

(١) «الأنعام» الآية: ٧٥.

(٢) «بصائر الدرجات» ص١٠٧، ح٢، صححّناه علىٰ المصدر.

(٣) «بصائر الدرجات» ص١٠٧، ح٤، صححّناه علىٰ المصدر.

(٤) «بصائر الدرجات» ص١٠٦ـ١٠٧، ح١، صححّناه علىٰ المصدر.

(٥) «الكافي» ج٨ ص٢٥٣ـ٢٥٤، ح٤٧٣، بتفاوت يسير.

زيادة، وروىٰ علي بن إبراهيم مثله في تفسيره[١].

وعنه: عن الصادق: (كشط له عن الأرض ومَن عليها، وعن السماء ومَن فيها، والملك الذي يحملها، والعرش ومَن عليه، وفعل ذلك برسول الله ﷺ، وأمير المؤمنين عليه السلام)[٢].

وفي الاختصاص للمفيد، بسنده عن جابر بن يزيد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ قال: وكنت مطرقاً إلىٰ الأرض، فرفع يده إلىٰ فوق، ثمّ قال: (ارفع رأسك) فرفعت رأسي، فنظرت إلىٰ السقف قد انفرج، حتىٰ خلص بصري إلىٰ نور ساطع، وحار بصري دونه، ثمّ قال لي: (رأىٰ إبراهيم ملكوت السماوات والأرض هكذا).

ثمّ قال لي: (أطرِق) فأطرقت، ثمّ قال: (ارفع رأسك) فرفعت رأسي، فإذا السقف علىٰ حاله، ثمّ أخذ بيدي، فقام وأخرجني من البيت الذي كنت فيه، وأدخلني بيتاً آخر، فخلع ثيابه التي كانت عليه، ولبس ثياباً غيرها.

ثمّ قال لي: (غضَّ بصرك) فغضضت بصري، فقال: (لا تفتح عينيك) فلبثت ساعة، ثمّ قال لي: (تدري أين أنت؟) قلت: لا، قال: (أنتَ في الظلمة التي سلكها ذو القرنين) فقلت له: جُعلت فداك، أتأذن لي أن أفتح عيني فأراك؟ فقال لي: (افتح، فإنّك لا ترىٰ شيئاً) ففتحت عيني، فإذا أنا في ظلمة لا أبصر فيها موضع قدمي، ثمّ سار قليلاً ووقف، فقال: (هل تدري أين أنت؟) فقلت: لا أدري، فقال: (أنت واقف علىٰ عين الحياة التي شرب منها الخضر عليه السلام).

وسرنا فخرجنا من ذلك العالم إلىٰ عالم آخر فسلكنا فيه، فرأينا كهيئة عالمنا هذا في بنائه ومساكنه وأهله، ثمّ خرجنا إلىٰ عالم ثالث كهيئة الأول والثاني، حتىٰ وردنا علىٰ خمسة عوالم.

قال: ثمّ قال لي: (هذه ملكوت الأرض، ولم يرها إبراهيم عليه السلام، وإنّما رأىٰ ملكوت السماوات، وهي اثنا عشر عالماً، كل عالم كهيئة ما رأيت، كلّما مضىٰ منّا إمام سكن إحدىٰ هذه العوالم، حتىٰ يكون آخرهم القائم في عالمنا الذي نحن ساكنوه).

ثمّ قال لي: (غضَّ بصرك) ثم أخذ بيدي، فإذا في البيت الذي خرجنا منه، فنزع ذلك الثياب ولبس ثيابه التي كانت عليه، وعُدنا إلىٰ مجلسنا، فقلت له: جعلت فداك، كم مضىٰ

(١) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ١، ص ٢٣٤. (٢) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ١، ص ٢٣٤.

من النهار؟ فقال: (ثلاث ساعات)[١].

أقول: وغير خفي دلالته علىٰ علوّ جابر، خصوصاً علىٰ نسخة الصفّار الآتية، فإنّها تدلّ علىٰ أنّه شرب من عين الحياة، وهذا لا ينافي حياته، وإن مات فليس الشرب بواحد، فلا ينافي أنّ مَن شرب منها لم يمت.

وقوله له: (رأىٰ ـ إبراهيم ـ ملكوت السماوات [والأرض][٢])... إلىٰ آخره، أي رآه كما ترىٰ هذا النور وهذا الانفراج. وما حكمت به الروايات السابقة: من أنّ إبراهيم كشط له عن الأرض، فرآها ومَن عليها، والملك الحامل، وكذا ما في الهواء، وعدم رؤيته هذه العوالم الداخلة في ملكوت الأرض، كما في هذه الرواية؛ إذ الملكوت يتفاوت، وكذا ملكوت السماوات، فأين إبراهيم ومحمد ﷺ وآله عليهم السلام؟

وروىٰ هذا الحديث محمد بن الحسن الصفّار، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، إلّا أنّ فيه: (أنت واقف علىٰ عين الحياة التي شرب منها الخضر) [وشرب وشربت][٣]، وخرجنا من ذلك العالم[٤]. وساق الحديث إلىٰ آخره.

الإمام العسكري عليه السلام في تفسيره قال: (فقال: رسول الله ﷺ: يا أبا جهل أوَ ما علمتَ قصة إبراهيم الخليل عليه السلام لمّا رفع في الملكوت، وذلك قول ربي: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ قوّىٰ الله بصره لمّا رفعه دون السماء، حتىٰ أبصر الأرض ومَن عليها، ظاهرين ومستترين، فرأىٰ رجلاً وامرأة علىٰ فاحشة، فدعا عليهما بالهلاك فهلكا، ثم رأىٰ آخرَين فدعا عليهما بالهلاك فهلكا، ثم رأىٰ آخرَين فهمَّ بالدعاء عليهما، فأوحىٰ الله تعالىٰ إليه: يا إبراهيم، اكفف دعوتك عن عبادي وإمائي، فإنّي أنا الغفور الرحيم الحنّان الحليم، لا تضرّني ذنوب عبادي، كما لا تنفعني طاعتهم، ولست أسوسهم لشفاء الغيظ كسياستك، فاكفف دعوتك عن عبادي، فإنّما أنتَ عبد نذير، لا شريك في المملكة، ولا مهيمن عليّ، ولا علىٰ عبادي، وعبادي معي بين خلال ثلاث:

إمّا تابوا إليّ فتبت عليهم، وغفرت ذنوبهم وسترت عيوبهم.

وإمّا كففت عنهم عذابي، لعلمي بأنه سيخرج من أصلابهم ذريّات مؤمنون، فأرفق بالآباء

---

(١) «الاختصاص» ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج١٢، ص٣٢٢ ـ ٣٢٣، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) ليست في المصدر. (٣) ليست في المصدر.

(٤) «بصائر الدرجات» ص٤٠٤، ح٤.

الكافرين، وأتأنىٰ بالأمهات الكافرات، وأرفع عنهم عذابي؛ ليخرج ذلك المؤمن من أصلابهم، فإذا تزايلوا حلّ بهم عذابي، وحاق بهم بلائي.

وإن لم يكن هذا ولا هذا، فإنّ الذي أعددته لهم من عذابي أعظم ممّا تريده بهم، فإنّ عذابي لعبادي علىٰ حسب جلالي وكبريائي.

يا إبراهيم فخلّ بيني وبين عبادي، فإنّي أرحم بهم منك، وخلّ بيني وبين عبادي، فإنّي أنا الجبار الحليم العلّام الحكيم، أدبّرهم بعلمي، وأنفذ فيهم قضائي وقدري.

ثم قال رسول الله ﷺ: إنّ الله تعالىٰ ـ يا أبا جهل ـ إنّما دفع عنك العذاب لعلمه بأنّه سيخرج من صلبك ذرّية طيّبة: عكرمة ابنك، وسيلي من أُمور المسلمين ما إن أطاع الله ورسوله فيه، كان عند الله جليلاً، وإلّا فالعذاب نازل عليك»[١] انتهىٰ.

رجـعٌ وتلخيص

قد ظهر لك أنّ العرش هنا هو العلم، وهو ظهور الظاهر بالوجود، الذي هو فعله المستقر علىٰ كلّ شيء، وإظهاره من العلم الذاتي، ولكن بما يعود إليه ظهوراً، وهذا لا يخرج منه شيء، [لارتباط][٢] الأشياء به وصدورها عن الله به، ووجوب المناسبة بين المفعول والفعل، لا بينه وذات الفاعل، وإن اختلفت مراتب تنزّلاته إلىٰ الحسيّات، وكلّها تنزّلات فعلية، فيكون كلّ طباق منه إلىٰ السفل.

والحَمَلة لهذا العلم ثمانية: أربعة من الأوّلين، وأربعة من الآخرين، ولتكثر الجهات في كلّ حامل وتعدد ألسنته ولغاته عبّر بجمع الكثرة علىٰ الثمانية، وكانت الملائكة أيضاً حملة بالنسبة لمن دونهم، وهم تحت هذه الثمانية، كما أنّك إذا نظرت إلىٰ الجزئيات بمقامات التفصيل تكون الحمَلة كثيرة.

أمّا الجهل المركّب ومراتبه، فليس بمقرّ أولي في العلم ـ وهو العرش المحمول ـ وإن كان ظله وضدّه [وهو واسطته][٣]، ويحيط به، وكلّ شيء فيه محصىٰ.

والملائكة مراتب متنازلة: مقربون، ثمّ ملائكة الكرسي، ثم ملائكة السماوات، ثمّ ملائكة العناصر، ثمّ الحفظة والمعقّبات علىٰ كلّ جزئي، من حيوان أو شجر، أو حجر أو

---

(١) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٥١٢ – ٥١٣، ح٣١٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في «أ»: «لا ارتباط»، وفي «ب»: «كارتباط». (٣) في «أ»: «هو وواسطته».

معدن، أو قطر. وكلّ سافل مرتبط بالعالي، بل فاضله.

فصحّ ما في النهج في وصفهم: (إنّ منهم مَن رجلاه تحت الأرض السابعة)[١]، وما روي: (أنّ لله ملك رأسه تحت العرش ورجلاه على قرار السابعة)[٢] كما روي في تفسير: ﴿وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ﴾ الآية[٣].

وصحّ كونه طبقات، وكلّ طبقة للعرش غليظة جداً، وأنّه لا يخرج عنه شيء أصلاً؛ لأنّ العرش حينئذٍ ظاهر العلم الإمكاني، ومرتبة الأُلوهية والصفات والأسماء، وظاهره تعلّقه بالمكنونات والارتسامات.

والحمَلَة الكلّية الثمانية بمقام، كما أنّه بالتجلّي الأوّل محمد ﷺ وآله عليهم السلام الحَمَلة، لا غير، الذي هو برزخ البرازخ، فهو نور الأنوار، وما سواه فاضله على تنزّلاته إلى الثرى.

وإن أردتَ بالعرش جملة الخلق، فاعتبره من حيث القوسين: قوس [الإقبال][٤] الغيبي والإدبار الخلقي، ولا ينافي ما قلناه.

فاتّضح لك حينئذٍ ما قاله الصدوق: «أمّا العرش الذي هو العلم، فحملته أربعة من الأوّلين وأربعة من الآخرين، فأمّا الأربعة من الأولين: فنوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى. وأمّا الأربعة من الآخرين: فمحمد ﷺ، وعلي، والحسن، والحسين صلى الله عليهم. هكذا روي بالأسانيد الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام في العرش وحملته.

وإنّما صار هؤلاء حملة العرش الذي هو العلم؛ لأنّ الأنبياء الذين كانوا قبل نبيّنا ﷺ كانوا على شرائع الأربعة: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومن قبل هؤلاء صارت العلوم إليهم، وكذلك صار العلم من بعد محمد ﷺ وعلي والحسن والحسين عليهم السلام إلى مَن بعد الحسين مِن الأئمة عليهم السلام.

وأمّا العرش الذي هو جملة جميع الخلق، فحملته ثمانية من الملائكة، لكلّ واحدٍ منهم ثمانية أعين، كلّ عين طباق الدنيا: واحد منهم على صورة بني آدم، فهو يسترزق الله تعالى لولد آدم. وواحد منهم على صورة الثور يسترزق الله للبهائم كلّها. وواحد منهم على صورة الأسد، يسترزق الله تعالى للسباع. وواحد منهم على صورة الديك فهو يسترزق الله

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ٩١، وفيه: (ومنهم مَن قد خرقت أقدامهم تخوم الأرض السفلى).

(٢) «الفقيه» ج١، ص٣٠٦، ح١٣٩٨ و ١٣٩٩، بتفاوت.

(٣) «النور» الآية: ٤١.

(٤) في النسختين: «الاقبالي».

للطيور. فهم اليوم هؤلاء الأربعة، فإذا كان يوم القيامة صاروا ثمانية»[١].

وستسمع: أنّ حملته أربعة من الأولين وأربعة من الآخرين، فهذا باعتبار الغيب ـ الكليات والملائكة ـ أنزل، وهو اعتبار الموجودات وأرض الاستعدادات، ولا تخرج هذه عن تلك، وخصّت بهذه الثمانية، ولم يدخل آدم وإن كان من الحَمَلة، لكونه بمقام أنزل، فإنّ هؤلاء أُولو العزم، فحملوا عزم الولاية والإقرار بها إقراراً خاصاً، فإنّها حقيقة العرش غيباً.

وقوله عليه السلام: (فإذا كان يوم القيامة صاروا ثمانية) باعتبار الظهور للكلّ والاجتماع، وإن كان الحامل حينئذٍ محمداً صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام، وما سواهم أتباع، فإنّه الشاهد علىٰ الكلّ، ولا يصحّ أن يقال: تحمل الأربعة العلم يوم القيامة، فهم في الدنيا حَمَلة وأصحاب الشرائع، مع أنّ محمداً صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام من أشراط الساعة، وبه ختم الدَور واستدار به.

ولو اعتبرت بمقام أنزل في الكثرة، كان الحَمَلة كثيرة، فورد (الملائكة حَمَلة العلم وسائر الأنبياء) فكلّ عرش بوجه، لكن جميع ذلك فروع، والثمانية الأصل، كما أنّه بوجهٍ الحاملُ واحد، هو محمد صلى الله عليه وآله، وما سواه فروع.

وفي توحيد الصدوق مثل ما نقلناه عنه أولاً في الثمانية، وأنّها أملاك في رواية[٢]، وفي أُخرىٰ[٣] تفصيل صور أربعة، كما سمعت.

وروىٰ محمد بن العباس، بسنده عن أبي جعفر عليه السلام، في قوله تعالىٰ: ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ ﴾[٤] قال: (يعني محمّداً صلى الله عليه وآله، وعلياً والحسن، والحسين، ونوح، وإبراهيم، وموسىٰ، وعيسىٰ عليهم السلام. يعني: أنّ هؤلاء الذين حول العرش)[٥].

وفي تفسير علي بن إبراهيم: (حملة العرش ثمانية، لكل واحد ثمانية أعين، كل عين طباق

---

(١) «الاعتقادات» للصدوق، ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج٥، ص٤٥ - ٤٦، بتقديم وتأخير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) لم نعثر عليه في «التوحيد»، وأورده في «الخصال» ج٢، ص٤٠٧، ح٤، وفيه: (إن حملة العرش ثمانية، لكل واحد منهم ثمانية أعين، كلّ عين طباق الدنيا).

(٣) لم نعثر عليه في «التوحيد»، وأورده في «الخصال» ج٢، ص٤٠٧، ح٥.

(٤) «غافر» الآية: ٧. (٥) «تأويل الآيات الظاهرة» ص٦٩١.

الدنيا)[١].

وفي حديث آخر: (حملة العرش ثمانية: أربعة من الأوّلين، وأربعة من الآخرين)[٢] وعدّ أُولي العزم وعلياً والحسنين عليهم السلام كما مرّ.

وفي الخصال عن الصادق عليه السلام : (إنّ حملة العرش ثمانية، لكلّ واحد منهم ثمانية أعين، كلّ عين طباق الدنيا)[٣].

وفيها عن الصادق[٤] عليه السلام مثلما مرّ في تفصيل الصور.

وفي السجّادية: (اللهم وحملة عرشك الذين لا يفترون من تسبيحك)[٥].

ومرّ سبب استعمال جمع الكثرة فيه، وأنّه علىٰ حقيقته، كيف وباعتبارٍ ـ سمعته ـ هم أُلوف، لا أنه مجاز، وأنّ العرب لم تضع لـ«حامل» جمع كثرة، وإن جرىٰ هذا علىٰ ظاهر اللغة.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن صفوان بن يحيىٰ، قال: سألني أبو قرّة المحدّث أن أدخله علىٰ أبي الحسن الرضا عليه السلام ، فاستأذنته فأذن لي، فدخل فسأله عن الحلال والحرام، ثمّ قال له: أفتقرُّ أنّ الله محمول ؟ فقال أبو الحسن عليه السلام : كلّ محمول مفعول به، مضاف إلىٰ غيره محتاج، والمحمول اسم نقص في اللفظ، والحامل فاعل، وهو في اللفظ مدحة، وكذلك قول القائل: فوق، وتحت، وأعلىٰ، وأسفل، وقد قال الله: ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴾[٦] ولم يقل في كتبه: إنّه المحمول، بل قال: إنّه الحامل في البر

---

(١) انظر: «تفسير البرهان» ج ٤، ص٣٧٧، ح٦؛ «تفسير نور الثقلين» ج ٥، ص٤٠٦ ح ٢٩، عنه، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ٢، ص٤٠٣.

(٣) «الخصال» ج ٢، ص٤٠٧، ح ٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «الخصال» ج ٢، ص٤٠٧، ح ٥.

(٥) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٤٢، دعاؤه في الصلاة علىٰ حملة العرش..

(٦) «الأعراف» الآية: ١٨٠، وفي المصدر: (وله) بدل: (ولله).

والبحر، والممسك للسماوات[١] والأرض أن تزولا، والمحمول ما سوىٰ الله، ولم يُسمع أحدٌ آمن بالله وعظمته قطّ قال في دعائه: يا محمول ﴾.

أقول: أبو قرّة المحدّث هو صاحب شبرمة، كما صرّح به الطبرسي في الاحتجاج[٢].

وقال بعض الأصحاب: اسمه علي بن أبي قرّة، أبو الحسن المحدّث، رزقه الله تعالىٰ الاستبصار ومعرفة هذا الأمر أخيراً. ووصفه بالمحدّث لئلا يتوهّم أنّه أبو قرّة النصراني، اسمه: يوحنا صاحب الجاثليق[٣].

ولهذا عدّة مسائل مع الرضاعليه السلام كما في الاحتجاج، وسبق بعض في [باب الرؤية][٤].

وفيه: «فدخل فسأله عن أشياء من الحلال والحرام والفرائض والأحكام، حتّىٰ بلغ سؤاله إلىٰ التوحيد، فقال له: أخبرني ـ جعلني الله فداك ـ عن كلام الله لموسىٰ عليه السلام؟ فقال: (**الله أعلم ورسوله بأي لسان كلّمه، بالسريانية أم بالعبرانية**) فأخذ أبو قرّة بلسانه فقال: إنّما أسألك عن هذا اللسان.

فقال أبو الحسن: (**سبحان الله عمّا تقول، ومعاذ الله أن يشبه خلقه، أو يتكلّم بمثل ما هم به متكلمون، ولكنّه تبارك وتعالىٰ ليس كمثله شيء، ولاكمثله قائل وفاعل**). قال: كيف ذلك؟ قال: (**كلام الخالق لمخلوق ليس ككلام المخلوق للمخلوق، ولا يلفظ بشق فم ولسان، ولكن يقول له: كن، فكان بمشيئته ما خاطب به موسىٰ، من الأمر والنهي، من غير تردّد في نفس**).

فقال أبو قرّة: فما تقول في الكتب؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: (**التوراة والإنجيل والزبور والفرقان، وكلّ كتاب أُنزل كان كلام الله، أنزله للعالمين نوراً وهدىً، وهي كلّها محدَثة، وهي غير الله، حيث يقول: ﴿ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً ﴾[٥] وقال: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾[٦] والله أحدث الكتب كلّها التي أنزلها**).

فقال أبو قرّة: فهل تفنىٰ؟

فقال أبو الحسن عليه السلام: (**أجمع المسلمون علىٰ أن ما سوىٰ الله فانٍ، وما سوىٰ الله فعل الله، والتوراة والإنجيل والزبور والفرقان فعل الله، ألم تسمع الناس يقولون: ربّ القرآن، وأنّ القرآن**

---

(١) في المصدر: «السماوات». (٢) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٧٣.

(٣) انظر: «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٢١٦، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في «أ»: «بعض الرؤية» وفي «ب»: «بعض الروايات».

(٥) «طه» الآية: ١١٣. (٦) «الأنبياء» الآية: ٢.

يقول يوم القيامة: يا ربّ هذا فلان ـ وهو أعرف به منه ـ قد أظمأت نهاره وأسهرت ليله، فشفّعني فيه؟ وكذلك التوراة والإنجيل والزبور، وهي كلّها محدَثة مربوبة، أحدثها مَن ليس كمثله شيء، هدىً لقوم يعقلون، فمَن زعم أنّهنّ لم يزلن معه فقد أظهر أنّ الله ليس بأوّل قديم، ولا واحد، وأنّ الكلام لم يزل معه، وليس له بدء، وليس بإله).

قال أبو قرّة: فإنّا روينا أنّ الكتب كلّها تجيء يوم القيامة، والناس في صعيد واحد صفوف، قيام لربّ العالمين، ينظرون حتّىٰ ترجع فيه؛ لأنّها منه، وهي جزء منه، فإليه تصير.

قال أبو الحسن: (فهكذا قالت النصارىٰ في المسيح: إنه روحه، جزء منه، ويرجع فيه، وكذلك قالت المجوس ـ في النار والشمس ـ: إنّهما جزء منه وترجع فيه، تعالىٰ ربّنا أن يكون متجزياً أو مختلفاً، وإنّما يختلف ويأتلف المتجزّي؛ لأنّ كلّ متجزٍّ متوهم، والكثرة والقلة مخلوقة دالّة علىٰ خالق خلقها).

فقال أبو قرّة: فإنّا روينا أنّ الله قسّم الرؤية والكلام»[1] ـ ومرّ لك تمامه في باب الرؤية[2].

«وسأله عن قول الله تعالىٰ: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَىٰ﴾[3] فقال أبو الحسن عليه السلام : (قد أخبر الله تعالىٰ أنّه أسرىٰ به، ثم أخبر لِمَ أسرىٰ به، فقال: ﴿لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾[4] فآيات الله غير الله، فقد أعذر وبيّن لِمَ فعل به ذلك، وما رآه وقال: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾[5] فأخبر أنّه غير الله).

فقال أبو قرّة: فأين الله ؟ فقال أبو الحسن: (الأين مكان، وهذه مسألة شاهد عن غائب، والله تعالىٰ ليس بغائب ولا يقدمه قادم، وهو بكلّ مكان موجود، مدبّر صانع حافظ ممسك السماوات والأرض).

فقال أبو قرّة: أليس هو فوق السماء دون ما سواها؟ فقال أبو الحسن: (هو الله في السماوات وفي الأرض، وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله، وهو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء، وهو معكم أينما كنتم، وهو الذي استوىٰ إلىٰ السماء وهي دخان، وهو الذي استوىٰ إلىٰ السماء فسواهن سبع سماوات، وهو الذي استوىٰ علىٰ العرش، قد كان ولا خلق، وهو كما كان، إذ لا خلق، لم ينتقل مع المنتقلين).

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٧٣ - ٣٧٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «هدي العقول» ج ٤، باب في إبطال الرؤية، ص ٢٨٠، ح ٢.

(٣) و(٤) «الإسراء» الآية: ١. (٥) «الجاثية» الآية: ٦.

فقال أبو قرّة: فما بالكم إذا دعوتم رفعتم أيديكم إلىٰ السماء؟ فقال عليه السلام: (إنّ الله استعبد خلقه بضروب من العبادة، ولله مفازع يفزعون إليه، ومستعبد، فاستعبد عباده بالقول والعلم والعمل والتوجه، ونحو ذلك، استعبدهم بتوجه الصلاة إلىٰ الكعبة، ووجّه إليها الحجّ والعمرة، واستعبد خلقه ـ عند الدعاء والطلب والتضرّع ـ ببسط الأيدي، ورفعها إلىٰ السماء، لحال الاستكانة، وعلامة العبودية والتذلّل له).

فقال أبو قرّة: فَمن أقرب إلىٰ الله، الملائكة أو أهل الأرض؟

قال أبو الحسن: (إن كنت تقول بالشبر والذراع، فإنّ الأشياء كلّها باب واحد هي فعله، لا يشتغل ببعضها عن بعض، يدبّر أعلىٰ الخلق من حيث يدبّر أسفله، ويدبّر أوله من حيث يدبّر آخره، من غير عناء ولا كلفة، ولا مؤونة ولا مشاورة ولا نصب. وإن كنت تقول: من أقرب إليه في الوسيلة؟ فأطوعهم له، وأنتم تروون أنّ أقرب ما يكون العبد إلىٰ الله وهو ساجد، ورويتم أنّ أربعة أملاك التقوا، أحدهم من أعلىٰ الخلق، وأحدهم من أسفل الخلق، وأحدهم من شرق الخلق، وأحدهم من غرب الخلق، فسأل بعضهم بعضاً، فكلّهم قال: من عند الله، أرسلني بكذا وكذا، ففي هذا دليل علىٰ أنّ ذلك في المنزلة دون التشبيه والتمثيل).

ثم قال أبو قرّة: أتقرّ أنّ الله محمول؟»[1]... إلىٰ آخره.

أقول: وإنّما نقلت لك ذلك، لما فيه من الحجج علىٰ إبطال مذهب الأشاعرة وغيرهم، سؤالاته واعتقاده أنّه أشعري.

ولنقتصر علىٰ شرح ما هنا فنقول: بعد أن بيّن عليه السلام له أن الله ليس له مكان ـ ونسبته للكلّ واحدة، ولا تختلف الأشياء بالنسبة له، وإن اختلفت وسيلة، فهذا باعتبار الرجوع وحركة الشيء الثانوية، وهي غير موجبة لاختلاف تلك، كيف وهو لا يعدو مقامه ـ سأله بأنّه هل: يقرّ بأنّه محمول ـ فيبطل ما قاله أولاً ـ أو لا يقرّ، ويالله العجب لم يتدبّر للأجوبة السابقة، ولو تدبّرها لم يقل بهذا.

ثم أبطل عليه السلام عدم صحة كونه محمولاً بطريق الموعظة، بما لا يشتبه علىٰ جاهل، بل يدركه كلّ من له أدنىٰ فطنة باللفظ، فضلاً عن كونه ذا فؤاد ويقين، فقال: (كلّ محمول مفعول به مضاف إلىٰ غيره) و(محتاج) أُضيف إليه، ولكونه مفعولاً به، وهذا ظاهر من لفظ

---

(١) «الاحتجاج» ج٢، ص٣٧٦ ـ ٣٧٨، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(محمول) ومعناه أيضاً.

وأيضاً من المشهور الذي لا نزاع فيه، يعرفه الكلّ ويقرّ به، وإن أقرّ به بعض لساناً ـ كالأشاعرة والمعتزلة ـ وهو أنّ الله مبرّأ عن النقص، وهو غير ناقص، بل كامل ـ وإن كان اعتقادهم في الصفات، وجعلهم له مكاناً أو يُرىٰ، وغير ذلك، يكذّب قولهم ـ ولفظ (محمول) يدلّ علىٰ نقصٍ، كما أنّ لفظ (حامل) يدلّ علىٰ مدحةٍ للمطلق عليه والمراد به، وهذا ظاهر. فلا يصحّ إطلاق (محمول) عليه واعتقاده، لاقتضائه إثبات النقص له تعالىٰ، وكذلك قول القائل: فوق، وتحت، وأعلىٰ، وأسفل، لا يطلق عليه منها ما يدلّ علىٰ النقص.

وقوله: (وقد قال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾) ... إلىٰ آخره، إمّا ليقيم الدليل علىٰ عدم القول بأنّه محمول، حيث لم ينزل ذلك في كتبه، أو دليل مستقل، فإنّه تام.

بيانه: أنّ أسماءه توقيفية، ولم ينزل في كتاب من كتبه أنّه محمول، بل ما فيها إلّا: أنّه الحامل في البرّ والبحر والممسك لها، قال تعالىٰ: ﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[1] وقال: ﴿إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾[2].

ثم استدل عليه أخيراً بالإجماع علىٰ بطلان كونه محمولاً بقوله: (ولم يُسمع أحدٌ آمن بالله وعظمته)... إلىٰ آخره، فأبان عليه السلام له بطلان ذلك، وسقوط السؤال عنه به، أوّلاً ببرهانين، ظاهرهما من الموعظة، ثم الدليل النقلي، ثم الإجماع، فتدبّر لما عدّده عليه السلام له من الأدلّة الحكمية، وغيرها.

تنبيه: حمل الله الأشياء وحفظها بفعله، لا بذاته الأحدية، فإنّه تعالىٰ إنّما ظهر ظهور دلالة بفعله، وقالوا عليهم السلام: (تجلىٰ لها بها)[3]، فظهوره ظهور دلالة لا ظهور إحاطة، ومَن قال من أهل التصوف وأتباعهم بأنّه تعالىٰ تجلىٰ بذاته، وظهر بها للأعيان الثابتة الغير المجعولة، لزمه القول بأنّه تعالىٰ محمول، وكذا من قال بالأصل والظل.

قوله: «قال أبو قرّة، فإنّه قال: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ

---

(١) «الإسراء» الآية: ٧٠. (٢) «فاطر» الآية: ٤١.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

ثَمَانِيَةٌ ﴾[١] وقال: ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ ﴾[٢] فقال أبو الحسن: العرش ليس هو الله، والعرش اسم علم وقدرة، وعرش فيه كلّ شيء، ثم أضاف الحمل إلىٰ غيره، خلقٍ من خلقه؛ لأنّه استعبد خلقه بحمل عرشه، وهم حَمَلة علمه، وخلقاً يسبّحون حول عرشه، وهم يعملون بعلمه، وملائكة يكتبون أعمال عباده، واستعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته، والله علىٰ العرش استوىٰ كما قال، والعرش ومَن يحمله ومَن حول العرش، والله الحامل لهم، الحافظ لهم، الممسك القائم علىٰ كلّ نفس، وفوق كلّ شيء، و[هو][٣] علىٰ كلّ شيء، ولا يقال: محمول، ولا أسفل، قولاً مفرداً لا يوصل بشيء، فيفسد اللفظ والمعنىٰ ﴾.

أقول: في الاحتجاج ـ بعد المتن السابق ـ: «أفتكذّب بالرواية»[٤] وهو المتن الآتي.

استدلّ أبو قرّة بقوله تعالىٰ: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ علىٰ أنّ العرش حملته ثمانية غير الله، وأنتَ قد قلت: إنّ الله هو الحامل للسماوات والأرض وغيرهما والماسك، وقد قال: ﴿ عَرْشَ رَبِّكَ ﴾ وأضاف العرش له، والعرش المستَقَرّ، فيكون له مكان، فصحّ السؤال عنه بـ«أين»، وهو فوق، كما تضمّنه سؤاله. وقال تعالىٰ في آية أُخرىٰ: ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ ﴾ وهم غيره؟

فقال عليه السلام: ليس العرش اللهَ حتّىٰ يكون لك مستنداً، بل هو عرش علم الكيفوفية وقدرة قائمة به، محيط بالكلّ، بحيث لا يشذّ منه شيء؛ لأنّ منه البداء، وظهور سرّه، والكرسي ظاهره، كما ستسمعه من حديث التوحيد[٥].

وأضاف الحمل لغيره، خلقٍ استعبدهم به؛ ليظهر كمال طاعته، فليس المحمولية له تعالىٰ، (وهم حَمَلة علمه)، كما عرفتهم قبل.

ولله ملائكة أُخر، يكتبون أعمال العباد، ذكر له عليه السلام هذا القسم ليبيّن له اختباراً آخر

---

(١) «الحاقة» الآية: ١٧. (٢) «غافر» الآية: ٧.

(٣) ليست في المصدر.

(٤) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٧٩، وفيه ـ بعد قوله عليه السلام: (يا محمول) ـ: «قال أبو قرّة: أفتكذّب بالرواية»..

(٥) «التوحيد» ص ٣٢٢، ح ١.

بتكليفٍ أيضاً، وأنّ الملائكة حملة، دأبهم ذلك وغيرهم، وليس ذلك خاصاً بحملة العرش، وإن كانوا أعلىٰ وأحوىٰ، والله مستوٍ علىٰ العرش، كما قال في غير موضع[1]، كما مرّ، فإذا استوىٰ عليه استوىٰ علىٰ كلّ شيء ﴿وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ﴾[2].

فالعرش ومَن يحمله نسبته له واحدة بلا فرق أصلاً، والله الحامل للمحمول والحامل؛ إذ حملهم بنور عظمته وقدرته كما مرّ، فلم يدلّ علىٰ أنّ هنا حاملاً آخر غير الله، مضادّاً له. ولا ينافي إثبات الوساطة والارتباط السببي، كما أوجبه حسن التكليف والاختبار، فهو (فوق كلّ شيء)، و(علىٰ كلّ شيء) بالقهر والإحاطة والغلبة.

(ولا يقال: ـ إنّه ـ محمول ولا أسفل، قولاً مفرداً)، أي خال من صارف عن معناه اللغوي، لو استعمل بمعنىً مقصود أو مجازي، كاليد مثلاً، (فيفسد اللفظ والمعنىٰ) حينئذٍ، وهو غير جائز، وبيان فسادهما ظاهر ممّا سبق. واستعمال (فوق) بالنسبة له ـ وكذا (أسفل) ـ في بيان إحاطته كما سمعت، ولابدّ فيه من نصب قرينة صارفة عن إرادة الفوقية الحسّية، أو [بالجهة][3]، وكذا التحتية.

وكذا إذا أطلقت «محمولاً» عليه من جهة إطلاقه علىٰ لفظه في الحمل الاشتقاقي، كما إذا قيل: لفظ «الله» محمول، لابدّ من نصب قرينة صارفة، [فإذا نُصبت قرينة صارفة][4] عن مدلول اللفظ صارفة عنه، فلا يفسد اللفظ ولا المعنىٰ.

وعلىٰ هذا فقوله عليه السلام: (قولاً مفرداً) راجع إلىٰ قوله: (القائم) و(فوق) و[(علىٰ)][5] و(محمول) و(أسفل) فإنّ مدلولها ومفهومها اللغوي غير جائز في شأنه تعالىٰ، فيكون ما دلّ عليه اللفظ، من إطلاق (محمول) عليه مع القرينة الصارفة.

أمّا في الحمل اللفظي، كما يقال: الواجبُ اللهُ تعالىٰ، أو: اللهُ عالمٌ، فإنّك تطلق علىٰ لفظ الجلالة محمول، أو محمول بمعنىٰ حامل، أو أنّه حال استعمال القرينة لم يستعمل (محمول) حينئذٍ، فلا يصحّ استعمالها، وعلىٰ كلّ التقادير فلا يلزم تجويز تسميته بمحمول.

فلا حاجة ـ حينئذٍ ـ إلىٰ جعل (قولاً مفرداً) راجعاً إلىٰ (أسفل) خاصة ـ كما قال ملا

---

(١) «الأعراف» الآية: ٥٤؛ «يونس» الآية: ٣؛ «الرعد» الآية: ٢؛ «طه» الآية: ٥.

(٢) «البروج» الآية: ٢٠.

(٣) في «ب»: «بالجملة».

(٤) ليست في «ب».

(٥) في النسختين: «أعلى».

محسن[١] ـ لقيامه في [(علىٰ)][٢] و(فوق) أيضاً، وإن سلّم خروج (محمول).

ولا إلىٰ ما قاله الشارح محمد صالح، بعد ذكره الاعتراض بجواز اللفظ المذكور عند القرينة، كما يشعر به التقييد المذكور، وأجاب عنه بعدم الصحة؛ «لبقاء الفساد اللفظي بحاله، ففيه سوء أدب، مع عدم ورود الإذن به شرعاً».

ثم قال: «**فإن قلت**: إذا لم يجز ذلك القول مع القرينة أيضاً، فما فائدة تقييده عليه السلام عدم الجواز بالإفراد؟.

قلت: فائدته التنبيه علىٰ تحقّق الفساد فيه من وجهين، والردّ علىٰ السائل وإبطال مذهبه، فإنّه ذهب إلىٰ جواز إطلاق المحمول عليه سبحانه مطلقاً، كما يشعر به صريح كلامه، لا الإشارة إلىٰ جوازه عند القرينة.

هذا، ويحتمل أن يكون المراد أنّه لا يقال: محمول، ولا أسفل، قولاً واحداً، لا خلاف فيه عند أهل الايمان، وحينئذٍ قوله: (لا يوصل بشيء) استئناف، كأنّه قيل: هل يوصل ذلك اللفظ بشيء يكون قرينة لمعنىً صحيح؟ فقال: لا يوصل بشيء، يعني لا يجوز إطلاقه عليه سبحانه مع القرينة أيضاً، فحينئذٍ لا يرد السؤال المذكور.

إلّا أنّ التفريع ينافي هذا الاحتمال، نظراً إلىٰ الظاهر، وإن أمكن دفعه بأنّ التفريع متعلّق بالأوّل، ويفهم منه عدم صحّة الثاني أيضاً؛ لفساد اللفظ»[٣] انتهىٰ.

أقول: فإنّ الموجب لهم إلىٰ ذلك لزوم تسميته بالمحمول مع القرينة، وهو غير جائز، وعلىٰ ما قلناه لا يلزم، فقوله: «لبقاء الفساد»، ممنوع، وإلّا فلا قرينة.

وأمّا سوء الأدب وعدم الورود فدليل آخر، بل لقائل أن يجعل هذا دليل الورود، لكن لمّا لم يجر الاستعمال باستعماله كذلك امتنع، وعدم قصد القرينة، فكان كالممتنع، فامتنع، دون (فوق) و(أسفل) وإن جرىٰ فيهما ذلك.

وقوله: «فائدته الردّ من وجهين»... إلىٰ آخره، ما فيه ظاهر، ولو قال: القيد غير معتبر، بل لغو؛ لمعارضته بدليل آخر منعَ من إطلاقه مقيداً، كسائر المفهومات إذا عورضت بأقوىٰ اطّرحت، وهنا قائم، لكان أقبل.

---

(١) «الوافي» المجلد: ١، ص ٥٠٠. (٢) في النسختين: «أعلى».

(٣) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ١٣٧، ١٣٨، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

وقوله: «ويحتمل أن يقال»... إلىٰ آخره، قد سمعت من بعض النصوص السابقة قول: إن الله فوق وتحت وأعلىٰ وأسفل، ومحيط بكلّ شيء، وهذه القرينة، مع أنّه لا دليل في الحديث علىٰ ما ارتكبه فيه بوجه أصلاً، بل هو بخلافه كما هو ظاهر. ولو قال أوّلاً: إنّ في الحديث سقطاً من النقَلة ـ ثم ذكره بعدُ ـ لكان مقبولاً في الجملة.

وقوله: «وإن أمكن دفعه»... إلىٰ آخره، لا قرينة علىٰ اختصاصه به، مع الجريان في الكلّ.

وبالجملة: أوجب التعسّفات ما أشرنا لك.

تتـمة: سيأتي في بحث الصفات أنّ وصفه تعالىٰ بـ «فوق» و«تحت» و«حامل الأشياء» وأمثالها من الصفات الإضافية، مرجعها لفعله، ونسبتها له تعالىٰ تعظيماً وتنويهاً، والذات منزّهة عن جميعها، وسيأتي بسط ذلك في بيان الصفات.

قوله: ﴿قال أبو قرّة: فتكذّب بالرواية التي جاءت: أنّ الله إذا غضب إنّما يعرف غضبه أنّ الملائكة الذين يحملون العرش يجدون ثقله علىٰ كواهلهم، فيخرّون سُجّداً، فإذا ذهب [الغضب][1] خفَّ، ورجعوا إلىٰ مواقفهم؟ فقال أبو الحسن عليه السلام : أخبرني عن الله تبارك وتعالىٰ، منذ لعن إبليس إلىٰ يومك هذا، هو غضبان عليه، فمتىٰ رضي ؟ وهو في صفتك لم يزل غضبان عليه وعلىٰ أوليائه وعلىٰ أتباعه ﴾.

أقول: استدلّ أبو قرّة برواية مزخرفة مخالفة للعقل والقرآن والإجماع وصحيح الروايات، وهي أنّ الله إذا غضب ثقل الحمل علىٰ حملة العرش، فإذا زال عنه خفّوا واستووا قائمين، فهي تدلّ علىٰ أنّ الله محمول والعرش مكانه، فأبان عليه السلام له بطلان مضمون الرواية، حيث إنّ الله تعالىٰ غضبان علىٰ إبليس وأتباعه وأشياعه إلىٰ الآن، وعليه اللعنة جارية إلىٰ يوم القيامة، فيلزم أن لا يحصل له صفة الرضا أصلاً، كيف، وعلىٰ صفتك لم يزل غضبان، فلم يخفّ العرش أصلاً!

وفي نسخة الاحتجاج: فقال أبو الحسن عليه السلام : (أخبرني عن الله تبارك وتعالىٰ منذ لعن

---

(١) في النسختين: «الغيض».

إبليس إلىٰ يومك هذا وإلىٰ يوم القيامة: غضبان هو علىٰ إبليس وأوليائه، أو راضٍ عنهم؟) فقال: نعم، هو غضبان عليه، قال: (فمتىٰ رضي فخفّ، وهو في صفتك)[١].

قوله: ﴿كيف تجترئ أن تصف ربّك بالتغيير من حال إلىٰ حال، وأنّه يجري عليه ما يجري علىٰ المخلوقين؟! سبحانه وتعالىٰ، لم يزُل مع الزائلين، ولم يتغيّر مع المتغيّرين، ولم يتبدّل مع المتبدّلين، ومَن دونه في يده وتدبيره، وكلّهم إليه محتاج، وهو غني عمّن سواه﴾.

أقول: في نسخة الاحتجاج: ثم قال عليه السلام: (ويحك كيف تجتري).. إلى (مع المتغيرين)[٢] خاصة، بغير هذه التتمة.

بيّن عليه السلام بذلك تنزيهه تعالىٰ، مع اشتماله علىٰ البرهان المبطل لوصفه تعالىٰ بتلك الصفات؛ لاقتضائها ثبوت التغيير في ذاته تعالىٰ من حال إلىٰ آخر، كيف وهو يخفّ تارة ويثقل أُخرىٰ؟ تعالىٰ الله علوّاً كبيراً من أن تجري عليه صفة المخلوقين، وأن يزول مع الزائلين ويتغيّر معهم، والله منزّه عن جميع ذلك، بانَ خلقه عنه، وهو عنهم، بل جميع مَن دونه في يده وقبضته وتدبيره، ومَن سواه مفتقر إليه وجوداً وصفةً ـ وهو غني عن الكلّ ذاتاً، فلا يؤثر فيه غيره حتىٰ يغيّره، وإلّا لم يكن قاهراً للغير كلّه ـ ومحتاج له. ولكان منفعلاً، فيكون قابلاً فاعلاً، ولا يشتبه الصانع والمصنوع؛ لقيام أثر الصنع في الصانع، إلىٰ غير ذلك ممّا يحيل جميع ذلك، ويُبطل تلك الرواية المزخرفة والأقاويل المزوّرة، سبحانه وتعالىٰ عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً، وهو الغني وأنتم الفقراء، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٣]، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[٤]، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[٥].

وفي الاحتجاج ـ بعد ذلك ـ: «قال صفوان: فتحيّر أبو قرّة، ولم يحر جواباً، حتىٰ قام وخرج»[٦].

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٧٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٧٩.

(٣) «الشورىٰ» الآية: ١١.

(٤) «الأنعام» الآية: ١٨.

(٥) «البقرة» الآية: ١٣٧؛ «الأنعام» الآية: ١٣، ١١٥.

(٦) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٧٩.

ولأبي قرّة سؤال مع الرضا عليه السلام في النبوة، ذكر في عيون أخبار الرضا[١] عليه السلام.

وقال محمد صادق في شرح الحديث: «قد علمت أنّ لله تعالىٰ مرتبتين:

أحدهما: أنّه تعالىٰ وجود من حيث إنّه وجود صرف، ولا يعتبر معه في تلك المرتبة شيء، فهو تعالىٰ بتلك المرتبة أحد محض.

وثانيهما: أنّه تعالىٰ مع جميع الأسماء والصفات، فهو تعالىٰ مع كلّ شيء، ولا تتغير ذاته من تغيير شيء، ولا تزول ولا تفسد، هذا كالإنسانية ـ مثلاً ـ فإنّها مع كلّ شخص، ولا تتغير بتغيّر شخص أصلاً، فإنّه تعالىٰ أحاط بكلّ شيء علماً، والعلم عين ذاته، فهو تعالىٰ بذاته حاضر عند كلّ موجود، وليس بغائب عنه، وهو تعالىٰ بتلك المرتبة يتّصف بصفة المخلوقات بالعرض وبتبعية مَن حضر لديه.

ولا تصرّح الأنبياء والأئمة عليهم السلام بهذا التغيير للسائلين الجاهلين، لاستغراقهم في التشبيه، وإذا سمعوا هذا يحملوا التغيير بالعرض علىٰ التغيير [بالذات][٢] فيَضلّون ويُضِلّون.

وكونه محمولاً ومضافاً إلىٰ غيره ـ وأمثالها أيضاً ـ من أحكام المرتبة الثانية، ويجوز له تعالىٰ بالعرض، لا بالذات، إلّا أنّ فيه إشكالين:

أحدهما: ما مرّ من استغراقهم في التشبيه.

وثانيهما: سوء أدب، كما قال عليه السلام: (**والمحمول اسم نقص في اللفظ**). ولا يليق للعباد ـ في عبوديتهم ـ أن يطلقوا علىٰ سيّدهم ومولاهم أمثال هذه العبارة، ولأنّه وإن كان جائزاً له تعالىٰ بالعرض لا بالذات، إلّا أنّ (**الحامل فاعل، وهو في اللفظ مدحة**)، وليس في كتبه تعالىٰ لفظ المحمول، وكذا في أدعية أحبّائه المبينة للجاهلين، في آداب العبودية».

أقول: كلّه لا [ينطبق][٣] إلّا علىٰ قواعد أهل التصوّف، ويشير بالمرتبة الأُولىٰ إلىٰ مرتبة الذات نفسها بنفسها، والأشياء مخفيّة فيها، والثانية إلىٰ تعيّن الذات وظهورها بمرايا الأسماء والصفات، فتلزمها حينئذٍ أحكام لوازمها وصفاتها، وتوصف بها، وفي هذا كفر. والله لا يكون مع غيره ذاتاً، ولا تحقّق لغيره في الذات بوجه، ولا يوصف بصفات الحدوث والإمكان بوجه أصلاً، لا ذاتاً ولا عرضاً، فإنّه لا يتغيّر مع المتغيّرين، ولا تختلف عليه

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج٢، ص٢٣٠، ح١. (٢) من «ب».

(٣) في «ب»: «ينطق».

الأحوال والصفات.

ونفي الأئمة ـ وأدلّة الوجود ـ عنه التغيير والتشبيه، ليس بحسب الذات خاصّة، بل وبحسب العارض والاعتبار، فإنّه لم يتغيّر حاله وصفته بعد وجود خلقه، بل هو علىٰ ماكان فيما لم يزل، ولم يعرض له تغيير بوجود العالم، فهو قول الضلال، وأهل الكفر، لمّا طلبوا المناسبة الذاتية بين الصانع وصنعه، وقالوا بالرابطة ووحدة الوجود، تعالىٰ الله عمّا يقولون علواً كبيراً.

وهذا الرجل قد قال بالتشبيه، وأقرَّ ما ظاهره يوهمه علىٰ ظاهره، إلّا أنّه جعله بالعرض، فقد وافق المشبّهة، ومن العرضي يلزم الذاتي، وكلّه ضلال، فهل سمعت بموحّد يقول بهذا، حتىٰ أنّه يحمل لفظ (محمول) وأمثاله، بسبب سوء الأدب، وتوهّم إرادة التشبيه الذاتي، باعتبار المرتبة الأُولىٰ، مع أنّ فيها كون الأعيان في الذات الأحدية، وهو تشبيه أيضاً، ولو جاز عليه تعالىٰ ذلك، بوجه من الوجوه، لأشار إليه الأئمة وصحّحوه بوجه، لا أنّهم عليهم السلام يحيلونه ويبطلونه مطلقاً.

وما دلّ علىٰ التشبيه ـ وأوّله عليه المشبهة والمعطلة، ومنهم هذا الشارح ـ من الكتاب والسنّة، فليس كما يظنّونه، ويحرّفونها به، كما سبق ويأتي متفرّقاً، وما في كلامه من الخلل والضلال لا يحصيه إلّا الله، وما ذكرناه هنا وما سبق كافٍ، والله الهادي والعاصم.

قال: «ثم قال أبو الحسن الرضا عليه السلام بعد كلام: (والعرش اسم علم) وقد علمت أنّ العلم التفصيلي هو وجودات العباد، فالعرش هاهنا بمعنىٰ جميع وجودات العباد، فمن تعرّش في العلم وترقّىٰ فيه تعرّش في الوجود، بالصور أو بالذات، وهو ـ كما قال ـ للعارش، وأضاف الحمل إلىٰ غيره من الخلق، مع أنّه تعالىٰ مع كلّ خلق؛ لتعليم أدب العبودية للعباد، فقال: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[1] ولم يقل: ويحمل عرش ربك ذات ربك، مع أنّ وجوده تعالىٰ يُتمُّ كلّ موجود».

أقول: هذا الكلام، من الحديث الذي أُعرض عنه، يُبطل ما يقوله، فإنّه نفىٰ فيه كون العرش الله بقول مطلق، وهذا المتصوّف صرّح ـ قبل ويأتي ـ أنّ عرش الموجودات الله، وهي قائمة به. وليس العرش وجودات العباد، ووجوداتها وجوده تعالىٰ، أو ظلّ له وشبح ـ

---

(١) «الحاقة» الآية: ١٧.

علىٰ زعمهم الضال ـ فيكون هو العرش، وحينئذٍ فإطلاق «حامل» و«حمل» و«محمول»، و«عرش» و«معروش»، كلّه مجازات اعتبارية، وهو ضلال.

قوله: «وأضاف» ... إلىٰ آخره، الله يمسك الأشياء بعضها ببعض، ويمسك الكلّ بقدرته الفعلية، بغير كيف، من غير ممازجة ومداخلة ذاتية، بل هو خلوٌّ من خلقه، وجوداً وصفة، وخلقه خلوٌّ منه.

ولا يقال: إنّ ذات الرب هي العرش الحاملة، بل حَمَلة العرش العلماء، وليس لسوء الأدب لا يقال ذلك، وإلّا فهو صحيح، وهو الواقع في نفس الأمر، فإنّه باطل، وليس وجود الله متمّ الموجودات، فهو ركن لها ومقوّم، فالحدود الاعتبارية قائمة بذات الله، وفي نفس الأمر لا وجود لها، فليس إلّا وجوده تعالىٰ، فهو كفر نعوذ بالله منه، وأبطل به الكتاب والأخبار والأدلة، وأثبت التشبيه والتعطيل. ولو كان يصحّ لكان يقوله الرسول، وينزل به الكتاب. وتوهّم التشبيه من ضعف الناظر وقصوره حاصل في [أي] عبارته، والله منزّه عن جميع ذلك.

قال: «فإذا كانت الموجودات الأربعة ـ التي هي بالتكرار ثمانية ـ حوامل العرش، وهو تعالىٰ معها، فيمكن أن ينسب الحمل إليه تعالىٰ بالطريق الأولىٰ؛ لأنّ الموجودات ظلال وأشعة منه تعالىٰ، فالأصل في الوجود ليس إلّا الله تعالىٰ.

وقد علمت أنّ الحوامل علىٰ سبيل التفصيل هي العوالم، وعلىٰ سبيل الإجمال هي الإنسان الكامل، لكونه جامعاً لجميع الموجودات، ذاتاً وصفةً، فإذا حمل الموجودات علمه تفصيلاً، صار كلّ شيء وجوداً مع التعيّن، والوجود مع التعيّن عبد، فاستعبدهم الله تعالىٰ بحمل عرشه، أي وجوده التفصيلي، وعلمه الذي هو عين الوجود».

أقول: علىٰ قوله: إنّ الوجود لله وإن العرش هو، وهو الحامل بذاته، فالموجودات ذاته، والتعيّنات عارضة لذاته، فالحمل لذاته، لا علىٰ سبيل الإمكان، بل الوجوب، وهو ظاهر كلامه السابق، ولا حمل لغيره أصلاً إلّا بالتعين الاعتباري والتجلّي الثانوي؛ لأنّ الموجودات ـ حينئذٍ ـ صور تجلّيات الذات، وظهورها في مرايا الحقائق المتأصلة الغير المجعولة. وكلّ هذا ضلال.

والله الحامل للكلّ، ولكن بفعله، والممسك لها بأظلّتها، وليست التنوّعات الوجودية قائمة بذاته، ولا حاصلة في رتبة وجوده، ولا هو منبسط عليها أو مرتبط بها، ولا ظلّ له

تعالىٰ، ولا أشعة من ذاته، بل أشعة من فعله، وهو نور أوجده بنفسه، والانفصال منه كما ينفصل الضوء من الضوء.

وإذا كان التفصيل عين الإجمال، وعلمه ذاته، والعلم: الوجود، فيكون العبد هو هو، ولكن مع التعيّن الاعتباري، فيكون مركّباً من وجوب ذاتي وعدم، هذا معنىٰ ما يقولون[1]: «أنا الله من غير أنا». وحينئذٍ يكون الله الحامل والمحمول والحمل، ويرجع استعبادهم بحمله إلىٰ استعباد ذاته بحمله، في تعيّنها الجزئي. وجميعه ساقط بديهة.

قال: «وقال عليه السلام : **(وخلقاً يسبّحون حول عرشه)** وهو عطف علىٰ **(من خلقه)** يعني: خلق خلقاً من المقرّبين، الذين هم حوامل علمه تعالىٰ، علىٰ سبيل الإجمال، يعني: أنّهم مجمل الموجودات التفصيلية **(يسبّحون حول عرشه)**.

والعرش ها هنا بمعنىٰ ذات الله، والحول انتقال من حال إلىٰ حال، وحول العرش انتقال من الجزئية إلىٰ الكلية في الوجود، يعني: المقرّبون يُنزّهون عن هيولاتهم وإمكانهم، ويصلون إلىٰ عزّ القرب في معارجاتهم، ثم يرجعون إلىٰ [حالاتهم][2] الأُولىٰ، وذلك ليس لهم دائماً، بل كان لهم أحياناً، ولفظ المضارع بقوله: **(يسبّحون)** يدلُّ عليه.

يعني: خلق خلقاً من المقرَّبين، يُنزَّهون عن إمكانهم ويصلون إليه معاً في معارجاتهم، ويعودون إلىٰ عبوديتهم، وهم يعلمون بعلمه، وهم الملائكة الذين يكتبون أعمال عباده؛ لأنّ كلاً من المقرّبين يطّلع علىٰ أعمال عباد الله بنفوسهم، التي هي ملائكة الله؛ لأنّهم حاوية عليهم، وشاملة لهم في وجوداتهم، وحاضرة عندهم بإذن الله».

أقول: بل المراد بالمسبّحين هم حملة عرشه الأوّلين، والعرش ـ هنا ـ عرش علم وقدرة وعظمة، وليس الذاتي، حتّىٰ يكون المراد بالعرش ذات الله، تعالىٰ عن قول المشبّهين والملحدين، بل علم حادث فعلي، فهم حاملون ومسبّحون حوله ـ وهو لازم الحمل ـ حيث لا سماء ولا أرض، ولا مسبّح غيرهم، بل خلق الله بألفي عام، أو أربعة عشر ألف، وغيرها من الروايات[3]. أو حوله بمعنىٰ الطَوَفان الدوري منهم جميعاً عليه، وهو لازم الحمل له، و[هو][4] الإحداق المذكور في الزيارة الجامعة[5].

---

(١) نسبه صاحب « جوامع الكلم » طبعة حجرية ، في « الرسالة الرشتية » ص ٦٩ ، إلىٰ ابن عربي بلفظ : « أنا الله بلا أنا » .

(٢) في « ب »: «حالتهم».

(٣) «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ٢، ح ٣؛ ص ٤، ح ٧. (٤) من « ب » .

(٥) «تهذيب الأحكام» ج ٦، ص ٩٨، ح ١٧٧، وفيه: (خلقكم الله أنواراً، فجعلكم بعرشه محدقين).

ولا يكون للممكن ـ كما زعم هذا الرجل ـ حال ينزّه نفسه عن الإمكان، ويصل للذات ويكون علمه علمه، كلّما ازداد عروجاً ازداد حاجة وفقراً، ولكنّه هو الغَناء. فانظر إلىٰ تأويله المجتث للحديث، علىٰ قواعد أهل الاتصال والمتصوّفة المجتثّة.

وقوله: (وملائكة يكتبون) معطوف علىٰ (خلق خلقاً) يعني كما أنّه خلق خلقاً لعرشه حملة، خلق ـ أيضاً ـ ملائكة يكتبون الأعمال، فكلٌّ له مقام، ومكلّف، يعمل بقدر وسعه وما يحتمله، ولا يكون حاملاً لله تعالىٰ، والله حمّل غيره حمله*، فبطل قول أبو قرّة، وأين هذا من قوله. وليس العرش الله، وقول الإمام أصدق وأحق من قول أهل الإلحاد والضلال.

واستعبد أيضاً أهل الأرض بالطواف حول بيته، وكذا سائر الخلق، كلّاً استعبده بحسب مقامه، ولا وصول لأحد منها لذات عقل الكلّ، فضلاً عن الأحد تعالىٰ، وكذا العقل لا يصل لذاته تعالىٰ، ولا يخرج عن حقيقة الإمكان ورتبته.

قال: «ويمكن أن يكون المراد من الخلق في قوله: (خلقاً يسبّحون حول عرشه) هو الهيولانيات جميعاً، لكونها بتجدّد الأمثال منزّهين في كلّ آن عن وجوداتهم الجزئية، ويصلون إلىٰ العقل الذي هو حول علم الله تعالىٰ الذي هو وجوده الأحدية».

أقول: ضلاله ـ بل [ـ] معتقده ـ ظاهر، عقلاً ونقلاً، كما سبق مكرّراً.

قال: «ثم قال عليه السلام: (والله علىٰ العرش استوىٰ) العرش ها هنا بمعنىٰ محيط الجسمانيات، أي استوىٰ وجوده المجرّد علىٰ الجسمانيات بالعرض، إذا أحاط بها، وأحاط بعرش الجسمانيات ومَن يحمله، ومَن حوله، عرش الجسمانيات من الهيولانيات، والله حامل لها وممسك لها، وحافظ وقائم علىٰ كلّ نفس، وفوق كلّ شيء، وعلىٰ كلّ شيء رتبة.

ولا يقال: محمول، أو أسفل، قولاً مفرداً، بل يمكن أن يقال: حامل ومحمول وفوق وأسفل، للأدب، ولا يوصل وصول الجسم بالجسم، فيفسد اللفظ والمعنىٰ. فقال أبو قرّة: إنّه إذا غضب إنّما يعرف غضبه... إلىٰ آخر ما قال، هذا كلّه حق في إحاطته بالخلق من المقرّبين، وأمّا بالنظر إلىٰ ذاته فهو منزّه عمّا قال كلّه، واعتقد أبو قرّة أنّه كذلك بالذات».

أقول: ما أجرأه علىٰ التشبيه لله وإثباته له التغيّر والانتقال بخلقه الخلق، وعلمه به وإحاطته به لما جعله بذاته، فهي مبدأ الاشتقاق، وصنع بذاته، فهي سارية فيها** ومحيطة

(*) «بفعله» [حاشية «أ»].

(**) «أي المخلوقات والمصنوعات» [حاشية «أ»].

بها، بل هي هي، وأثبت له كونه محمولاً، بل وموصوفاً بصفات الإمكان ـ من الغضب والتنقل والخفّة ـ بحسب تعيّنه الثاني، وباعتبار إحاطته بالخلق، وصدق أبو قرّة وكان أعلم به من الإمام! فإنّه عليه السلام نفىٰ عنه مطلقاً، وأبطل دعواه، ولم يفرّق له بين الأمرين، ولا قال له: أنت عنيت ذاتاً، وهذا لا يجري علىٰ الله بالنسبة إلىٰ ذاته الأحدية، ويجري بالنسبة إلىٰ تعيّنه وظهوره بالخلق، فيوصف بصفاتهم. فتأمّل لقوله، تجده في كلّ وادٍ يهيم، وما بعد الحقّ إلّا الضلال.

وهم أصّلوا قواعد مجتثّة، ضلّوا بها وأضلّوا، ولزمهم منها إثبات التغيّر في ذاته، والانتقال من حال إلىٰ حال، وقوله بجواز ذلك عليه، بإحاطته بالخلق وتعيّنه الثاني، لا بحسب أحديّته.

ومع ذلك لا يقول أكثرهم بالتغيّر والانتقال عليه تعالىٰ بخلقه الخلق، فهو جمع بين النقيضين، بل إقرار بإحدىٰ المتساويين، فيلزمه الآخر، بل أزاد علىٰ المجسّمة والمشبّهة، سبحانه عمّا يصفون.

ومن أُصولهم الموجبة لهم ذلك وأمثالهم لها: قولهم بأنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، وأنّه لا يخرج عنه غيره، بل كلّ كماله ثابت له في ذاته، وأنّ مبدأ الاشتقاق الذات، الثابت لها المبدأ، وأنّ الخالق ذات الله، بذاته الظاهرة بخلقه، وأنّ نسبةً بينها والحادث*، وأنّ مفاهيم المشتقات تشمله والممكن، بالاشتراك المعنوي أو اللفظي.

فلمّا انغمسوا في هذه الظُلَم قالوا بمثل هذه الأقوال الباطلة الضالّة المضلّة، وفاهوا بما يوجب التغيير في ذاته ولا يتحاشون، كما أنّ مَن صدّق الله ورسوله، ودان بدينه وعرف مذهبه، لا يقولون بذلك ولا يفوهون به، بل بطلانه وضلال معتقده ـ أو [ـ] ـ بديهي.

وأمّا أهل القواعد الأُول، فلم يكفهم لزوم التشبيه والتغيير له بحسب حالهم، وما يلزمهم من قواعدهم، بل صرّحوا بألسنتهم، كما سمعت من قوله، وما قاله أُستاذه الملّا والكاشاني، فيما يوهم التشبيه والتوحيد الفعلي والوجودي ونحوها.

وكيف يعرض ذلك للذات، ولو بعد الخلق، وهو لا يكون من الأثر؟ فإنّه لا يصل إلىٰ الذات، فضلاً عن تأثيره فيها، ولا مؤثر خارجاً ولا من الذات نفسها، لاستحالته فيها،

(*) «ثابتة» [حاشية «أ»].

ووجوبها عينها، ولا جهة قوة فيها ولا موجب للتغيير، ولا يصل لمقام الإمكان وصفته، وإلّا انقلب إلىٰ الإمكان بعد الوجوب الذاتي، وهو محال.

والله أرانا آياته في الآفاق والأنفس؛ للدلالة عليه، ودلالة الفعل أقوىٰ من دلالة القول؛ فالنار مثلاً لا يمكن التغيير من نفسها، أو تكون لها حالة تغيّرها، ولا يحيلها عن النارية غيرها، بل هي تحيل غيرها بالفعل بالنسبة إليه، فيفعل كفعلها، أو يكون رماداً، ولا يكون ذلك في ذات الله، وكذا الحرارة لا تحرق نفسها، وهل رأيت [بصيراً][1] رأىٰ بصره، أي انتزع صورة منه لنفسه؟

وفي حديث الرضا عليه السلام لعمران الصابي، لمّا قال له عمران: فإنّ الذي كان عندي أنّ الكائن الأوّل قد تغيّر في فعله عن حاله، بخلقه الخلق، فقال الرضا: (**أحَلْتَ يا عمران في قولك: إنّ الكائن يتغيّر في وجه من الوجوه، حتّىٰ يصيبَ الذاتَ منه ما يغيّره. يا عمران، هل تجد النار يغيّرها تغيّر نفسها؟ أو هل تجد الحرارة تحرق نفسها؟ أو هل رأيت بصيراً قط رأىٰ بصره**)؟ قال عمران: لم أرَ هذا[2].

وبقي في هذا الحديث كلام لا يسعه المقام، أزادنا الله وإيّاكم من فضله.

قال: «ولهذا قال عليه السلام: يلزم قولك أن يكون الله بغضبه علىٰ إبليس دائماً غاضباً علىٰ أوليائه، لأنّ الغضب لو كان له تعالىٰ بالذات، وذاته دائماً محيط بأوليائه، والذاتي لا ينفك عن الذات، فيكون دائماً غاضباً علىٰ أوليائه، كما هو كذلك علىٰ إبليس، وهذا وأمثاله ينسب إليه تعالىٰ بالعرض، لا بالذات، فإنّ ذاته [مبرّأة][3] عن تلك الأمور، وهو تعالىٰ بذاته لغني عن العالمين، فـ (**كيف تجترئ أن تصف ربّك بالتغيير من حال إلىٰ حال، وأنّه [لا][4] يجري عليه ما يجري علىٰ المخلوقين**)، وهو (**سبحانه وتعالىٰ لم يزُل**) في حدّ ذاته الأقدس (**مع الزائلين، ولم يتغيّر مع المتغيّرين... ومَن دونه**) من المخلوقات (**في يده**) أي في وجوده المحيط الساري، (**وتدبيره، وكلّهم محتاج إليه**) تعالىٰ، (**وهو**) بذاته (**غني عمّن سواه**)» انتهىٰ.

أقول: ليس ما ذكره الإمام عليه السلام علّة للحوق أحكام الممكن له بالعرض، لا بالذات، بل

---

(١) في النسختين: «بصراً».

(٢) «التوحيد» ص٤٣٤، ح١؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧١، ح١، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في «ب»: «معراة».

(٤) كذا في النسختين، ولم ترد في الحديث الثاني من هذا الباب.

الأمر بالعكس، وهو أضاف لكلامه عليه السلام ما ليس منه وفيه، فإنّه لمّا نفىٰ عن الله التغيير والتحوّل مطلقاً، ألزمه بلزوم الغضب له، منذ لعن إبليس وحزبه، فيلزم أن لا يكون راضياً أبداً، وهو ثقيل علىٰ كواهلهم، وسُجّداً دائماً، ولم يخفّ؛ لعدم حصول سببه، وهو الرضا، وليس كذلك، بل هو راضٍ عن أنبيائه وأتباعهم.

فإن قلتَ: له رضاً وغضب، وأنّه يتغيّر، وتختلف عليه الأحوال، لزم المحذور السابق، والله منزّه عنه، ولا فرق في ذلك بين كون هذا بحسب الذات أو بالعارض، والله منزّه عنهما، وممّا يكون بالعارض يلزم منه الذاتي؛ لقيامها بالذات، وهو محال، وإلّا فهو كذب، ومع هذا يلزم الذات اختلاف [الأحكام][1] عليها بحسب الذات والعارض، فيطرأ عليها التغيّر مع المتغيّرين والمتبدّلين، ومن جوّزه فقد أحال وقلبَ الوجوب الذاتي إلىٰ الإمكان.

وعلىٰ قوله يكون الله لم يزُل مع الزائلين ذاتاً، لا بحسب العارض وخلقه الخلق، فلم يبقَ حينئذٍ علىٰ ما كان في أزله.

وكذا نقول في نفي التغيّر عنه والتبدّل، وفي كونه غنياً غير محتاج، إلىٰ باقي صفاته. فأي تنزيه له تعالى وتوحيد يبقىٰ لمعتقد هذا؟! سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، ما قدرت المشبّهة أن تشبّهه ـ وكذا المعطّلة ـ أكثر من ذلك.

والملّا الشيرازي هنا فسّر الحديث بظاهره، وهو حق، لكن جعله جارياً علىٰ فهم أبي قرّة؛ لقصوره، فاحتجّ عليه بصورة الألفاظ ومدلولاتها الأولية، تارة [بأن المحمول اسم مفعول، فعل به فاعل فعله، وكل مفعول به فهو مضاف إلىٰ غيره الذي هو فاعله، وهو محتاج إلىٰ غيره][2]. وتارة بأنّ المحمول اسم نقص في اللفظ. وبأنّه ليس من أسمائه الحسنىٰ التي أمرنا بالدعاء بها، ولا ذكر في كتبه المنزلة، وإنّما فيها أنّه الحامل. وبعدم قول أحد في دعائه: إنّه محمول، فلا يوصف به ولا يسمّىٰ[3].

أقول: هذه أدلّة جامعة، من مقام الحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن؛ لا [أنها][4] قشرية لفظية، أو قضايا إلزامية عادية خاصة، لكنّه له فيه كلام يزعم أنّه لبّه وعين الحكمة، وليس كذلك.

---

(١) ليست في «أ»، وفي «ب»: «أحكام». (٢) من المصدر.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص ٣٥٤ - ٣٥٥، باختصار.

(٤) في «أ»: «لأنها».

فإنّه في شرح الحديث ـ بعد أن بيّن نفي التغيّر والتحوّل عنه، وعدم كونه محمولاً، بكلام طويل فيه بعض الخلل ـ: قال: «لكن يجب أن يعلم أنّ هذه مسألة عويصة وعلم غامض، قلّ مَن يقدر علىٰ تحقيق الأمر فيه، والتفصّي عن الاشكال الذي يعتريه في ربط الحادث بالقديم، ولولا مخافة التطويل لبيّنا أنه تعالىٰ لم يزل ولا يزال بحالة واحدة، كان قادراً خالقاً في الأوّل، ولا مقدور ولا مخلوق، متكلماً مع موسىٰ عليه السلام، ولا كليم بعد، بل مخاطباً مع آدم ونوح وسائر الأنبياء، قبل بعثهم ومعه وبعده.

وفي قوله عليه السلام: (ومَن دونه في يده) أي في قدرته وتدبيره، أي علمه، وكلّهم إليه محتاج، (وهو غني عمّا سواه) إشارة لطيفة إلىٰ حقيقة الأمر، من عدم تغيّره بتغيّر الأشياء، حيث إنّ المجموع كنفس واحدة، نشأت عنه دفعة واحدة، من غير التفات وتعمّل وقصدٍ زائدٍ من الله لها، فليس من عند الله عليها إلّا إفاضة الوجود وإعطاء الخير والجود.

وأمّا التجدّد والزوال والعدم، فإنّما يكون من لوازم ذاتها، وضعف وجودها عن احتمال التسرمد والدوام، والله ولي الفضل والانعام»[1] انتهىٰ.

أقول: أصل هذا القول الباطل أنّهم لما أسّسوا القول بوحدة الوجود ـ ووجوب المناسبة بين الذات والصادر [عنها][2]، والمتجدّد لا يصدر عن الثابت المنزّه عنه ـ اختلفوا في وجه المناسبة والرابطة للحادث المتجدد بالقديم، وتفرّقوا فيه علىٰ أقوال، وكلّها باطلة وضلال، والأصل المبني عليه باطل، فلا ثبات لغيره في الذات بوجه، لا بعدم ولا وجود، حتّىٰ اعتباراً.

ويشير قوله هنا إلىٰ اختيار أنّه الأعيان الثابتة للخلق، كامنة في ذات القديم، وفي غيبها، ولا وجود لها استقلالاً، وهي قابلة لخطاب ﴿كُن﴾ ولها لوازم وأحكام خاصة، من تجدّد وزوال، وكفر وإيمان، ونحو ذلك، وحلّ بها كثيراً مسائل عويصة، من ابتداء الشر والخير، [والمتبين] وسرّ القدر، ومسألة الأفعال وغيرها، كما يظهر لمراجع كتبه وكتب الكاشاني، ويشير إليه صريح قوله أخيراً: «فليس من الله إلّا إفاضة الوجود، وأمّا التجدّد والزوال فمن لوازم ذواتها وضعف وجودها»... إلىٰ آخره، مع أنّه عندهم في الأزل وجودها وجود الله؛ لأنّها مستجنّة فيه تعالىٰ، كالشجرة في النواة، والاعتبار في المعتبر*.

---

(١) «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٣٦٠، باختصارٍ ما، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) من «ب». (*) «والفعل في الفاعل». [حاشية «أ»].

وكذا قوله أوّل كلامه في ربط الحادث بالقديم، وكلُّ هذا ضلال ظاهر بلا إشكال، ولا صعوبة فيه، كما لا صعوبة وخفاء في ضلاله، وحقّية غيره عقلاً ونقلاً، كما بيّناه مبسوطاً في غير موضع، وأبطلنا ما شبّهوا به، وكلامه السابق وتلميذه الآخر يُفرِغان عنه، والجميع عن ابن عربي وأمثاله. وعلىٰ قوله هذا يصحّ وصفه بالتغيّر وغيره* بالعرض، لكونها لوازم الأعيان الثابتة المستجنّة فيه تعالىٰ.

وقال بعض[1]: بأنّ الرابطة كون الوجود واحداً، هو واجب الوجود، وحقائق الخلق حدود فيه وماهياته.

وعلىٰ الأوّل الخلق فيه ومتولّد منه، أو منه ومن غيره، وعلىٰ الثاني هو معه أو لازمه.

وقال بعض[2]: وجه المناسبة كون الوجود حقيقة واحدة شاملة للممكن والواجب، فهما متساويان فيها، كأفراد الإنسان في الإنسانية، فيكونان من أفرادها.

وقال بعض[3]: الاشتراك في المفهوم لا في المصدوق، أو أنّه لفظي.

وكلّها أقوال لا حقّ فيها، نعوذ بالله منها، فدع كلام أهل التصوف، والحمد لله علىٰ السلامة من هذه العقائد، بفضل محمد وآله.

وقال الكاشاني في الوافي، في شرح الحديث: «(المحمول اسم نقص) اعلم أنّ كلّ لفظ ليس هو من الألفاظ الكمالية، فيما نعقله ونتصوّره، فإنّه لا يجوز إطلاقه عليه سبحانه بوجه من الوجوه أصلاً. وأمّا الألفاظ الكمالية فإن لم يرد فيه من جهة الشرع إذن بالتسمية ـ كواجب الوجود ـ فذلك إنّما يجوز إطلاقه عليه سبحانه توصيفاً لا تسمية. وإن ورد فيه الإذن بالتسمية ساغ الإطلاق توصيفاً وتسمية، كـ(الحي) و(العالم)»[4].

أقول: كلّ ما لم يرد فيه إذن من الشارع لا يجوز إطلاقه عليه، لا توصيفاً ولا تسمية، والفرق بين التوصيف والتسمية ـ كما قاله الكاشاني ـ ساقط لا دليل عليه، وهو قائم علىٰ خلافه.

وورد إطلاق واجب الوجود عليه تعالىٰ في توحيد ابن بابويه[5] وغيره، ولم يحضرني تعيين الموضع في هذا الوقت.

(*) «أي من صفات الإمكان». [حاشية «أ»]. (١) انظر: «قرة العيون» للنراقي، ص١٦١.

(٢) انظر: «إرشاد الطالبين» ص٣٧؛ «أصل الأصول» ص٣٢.

(٣) انظر: «شرح المقاصد» ج١، ص٣٠٧. (٤) «الوافي» المجلد: ١، ص٥٠٠.

(٥) لم نعثر عليه.

قال: «(وكذلك قول القائل) يعني: أنّ فوق وأعلىٰ مدحة كالحامل، وتحت وأسفل اسم نقص كالمحمول، (وعرش فيه كلّ شيء) ـ بالجر ـ عطفاً علىٰ (علم وقدرة)، أي اسم عرش جسماني»[١].

أقول: لا يتعيّن للجر في (عرش) بل الرفع علىٰ الابتداء، وهو معنىً له أعمّ من عرش علم وعرش قدرة، وليس هو الجسماني، فهو بهذا المعنىٰ ليس فيه كلّ شيء. وعلىٰ ما قاله أوّلاً ـ في صفة الكمال التي لم يرد بها إذن من الشارع ـ يجوز إطلاق (فوق) عليه مطلقاً، وليس كذلك.

قال: «و(خلقاً) عطفاً علىٰ (خلقه) وكذا (ملائكة) أي استعبد خلقاً وملائكة، وكأنّ الخلق الأوّل كناية عن الملائكة المقرّبين والنفوس الكاملين، ولهذا أضافهم إلىٰ الله، والثاني عن الملائكة المدبّرين والنفوس السماوية، ولهذا نسبهم إلىٰ حول العرش، وإلىٰ العمل ـ علىٰ ما في بعض النسخ ـ من تقديم الميم علىٰ اللام»[٢].

أقول: بل الخلق الأوّل والحَمَلة الأُول: محمد وآله عليهم السلام بالنسبة إلىٰ العرش الكلّي الأولي الأمري، وهو مقام فوق مقام الملائكة والعقول والنفوس، وإن كانوا عليهم السلام هم الحَمَلة في الأوّلية، في كلّ مقام بحسبه.

ومراده ـ علىٰ طريقته ـ بالملائكة المقرّبين: الفانون في ذات الله، فعلمهم علمه، وكذا النفوس الكاملة، فهي عنده تصير عقولاً، وهم الملائكة المقرّبون، والثاني: هم ملائكة الحجب الطائفون حولهم، وحول عرشه.

ثم قال: «(قولاً مفرداً) متعلّق بـ (أسفل) خاصة، يعني من دون أن يقال معه وأعلىٰ»[٣].

أقول: عرفت فائدة القيد إن اعتبر، وبقيَ له كلام لا تحقيق فيه، وتحقيقه هنا يرجع إلىٰ ما سبق.

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن [الفضيل][٤] بن يسار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول

---

(١) «الوافي» الجلد: ١، ص ٥٠٠.
(٢) «الوافي» المجلّد: ١، ص ٥٠٠.
(٣) «الوافي» المجلّد: ١، ص ٥٠٠.
(٤) في النسختين: «الفضل».

الله جلّ وعزّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾[(١)] فقال: يا فضيل، كلُّ شيء في الكرسي؛ السماوات والأرض، وكلُّ شيء في الكرسيّ﴾.

❑ الحديث رقم ﴿٤﴾

قوله: ﴿عن زرارة بن أعين، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [السماوات والأرض] وسعن الكرسيّ، أم الكرسيّ وسع السماوات والأرض؟ فقال: بل الكرسيّ وسع السماوات والأرض والعرش، وكلّ شيء وسع الكرسيّ﴾.

❑ الحديث رقم ﴿٥﴾

قوله: ﴿عن زرارة بن أعين، قال: سألت أبا عبدالله عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [السماوات والأرض] وسعن الكرسي، أو الكرسي وسع السماوات والأرض؟ فقال: إنّ كلّ شيء في الكرسي﴾.

أقول: روىٰ الصدوق في التوحيد[(٢)] نحو هذه الروايات، وفي العيّاشي[(٣)] أيضاً نحو ذلك.

وفي القمي: أن علياً عليه السلام سُئل عن هذه الآية، فقال: (السماوات والأرض وما فيهما من مخلوق في جوف الكرسي، وله أربعة أملاك يحملونه بإذن الله) الحديث[(٤)].

وفي التوحيد: عن حفص بن غياث قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ قال: (علمه)[(٥)].

وعنه مسنداً، عن ابن سنان، عنه عليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ فقال: (السماوات والأرض وما بينهما في الكرسي، والعرش هو العلم الذي لا يقدر

---

(١) «البقرة» الآية: ٢٥٥. (٢) «التوحيد» ص٣٢٧ - ٣٢٨، ح٣ و ٤ و ٥.

(٣) «تفسير العياشي» ج١، ص١٥٧، ح٤٥٥، ٤٥٨.

(٤) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج١، ص١١٢. (٥) «التوحيد» ص٣٢٧، ح١.

أحد قدره)[١].

وفي تفسير القمي[٢] والعياشي[٣] عن زرارة، عنه عليه السلام، نحوه.

ابن بابويه، بسنده عن المفضّل بن عمر، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العرش والكرسي: ما هما؟ فقال: **(العرش في وجه هو جملة الخلق، والكرسيّ وعاؤه، وفي وجه آخر العرش هو العلم الذي أطلع الله عليه أنبياءه ورسله وحججه، والكرسيّ هو العلم الذي لم يطلع عليه أحداً من أنبيائه ورسله وحججه)**[٤].

بيـان: علىٰ [هذا][٥] يكون الكرسي بمعنىٰ العلم أقوىٰ رتبةً؛ لأنّه علم الإمكان، والذي أطلعهم عليه علم كون، سواء كان اختيارياً أو وقع عيناً، وهذا لقرينة.

وأكثر الروايات علىٰ أنّ العرش بمعنىٰ العلم أعلىٰ وأشرف، إلّا أن يراد به العلم التفصيلي، ويكون عدم اطّلاعهم عليه بمعنىٰ خصوصية الصورة، إلّا بالكرسي الذي هو الصور، وهو تفصيل العرش، فلا تنافي بين الروايات، فتدبّر.

وفي العياشي، عن الحسن بن المثنّىٰ، عمّن ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: **(قال أبوذر: يا رسول الله صلى الله عليه وآله، ما أفضل ما أُنزل عليك؟ قال: آية الكرسي، ما السماوات السبع والأرضون السبع في الكرسي إلّا كحلقة ملقاة بأرض بلاقع*، وإنّ فضله علىٰ العرش كفضل الفلاة علىٰ الحلقة)**[٦].

وفي الاحتجاج، في حديث عن الصادق عليه السلام، وقد سأله رجل، فقال له: الكرسي أكبر أم العرش؟ فقال: **(كلّ شيء خلقه الله في جوف الكرسي، ما خلا عرشه، فإنّه أعظم من أن يحيط به الكرسي)**.

قال: فخلق النهار قبل الليل؟ قال عليه السلام: **(نعم، خلق النهار قبل الليل، والشمس قبل القمر، والأرض قبل السماء، ووضع الأرض علىٰ الحوت، والحوت في الماء، والماء في صخرة مجوفة، والصخرة علىٰ عاتق ملك، والملك علىٰ الثرىٰ، والثرىٰ علىٰ الريح العقيم، والريح علىٰ**

---

(١) «التوحيد» ص٣٢٧، ح٢. (٢) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج١، ص١١٢.
(٣) «تفسير العياشي» ج١، ص١٥٦، ح٤٥٤. (٤) «معاني الأخبار» ص٢٩، ح١، بتفاوت يسير.
(٥) في «أ»: «أن».
(*) «بلاقع» جمع «بَلْقَع»: «الأرض القَفر. انظر: «القاموس المحيط» ج٣، ص١٣.
(٦) «تفسير العياشي» ج١، ص١٥٧، ح٤٥٦، صححناه علىٰ المصدر، وفيه: «عن محسن المثنىٰ (الميثمي ظ)».

الهواء، والهواء تمسكه القدرة، وليس تحت الريح العقيم إلّا الهواء والظلمات، وليس وراء ذلك سعة ولا ضيق، ولا شيء يتوهم. ثم خلق الكرسي، فحشاه السماوات والأرض، والكرسي أكبر من كلّ شيء خلقه الله، ثم خلق العرش فجعله أكبر من الكرسي)[١].

بيـان: المعروف من الروايات تعدّد معاني الكرسي، فيُطلق علىٰ العلم التفصيلي المقارن للعرش، [بمعنىٰ العلم][٢] ـ كما عرفت من رواية التوحيد ـ وعلىٰ فلك الثوابت، وعلىٰ البروج الاثني عشر، وعلىٰ ما سوىٰ العرش، وعلىٰ غيب ذلك، وعلىٰ النفس الكلّية، وعلىٰ العلم الكلّي، وهو ظاهر من الروايات.

والوسع الذي للكرسي ـ بمعنىٰ الإحاطة بكلّ شيء، حتىٰ العرش ـ وسعٌ علمي وأصلي للعرش، ولكن بحسب ظاهر العرش، ولمن دونه بحسب الوجود والغيب، كلّ في مقامه، والعرش أوّل الموجودات، فلا دور، علىٰ أنّه دور معية، فلا تنافي، وسيأتي عن قريب بيانه إن شاء الله تعالىٰ.

وقوله في الحديث الأخير بأنّ خلْق النهار قبل الليل بالنسبة إلىٰ عالم المثال، وأوّل استواء العالم، وكذا الشمس قبل القمر، فإنّها مثال العرش في الأجسام والعلّة الوجودية، فخلقها قبلُ بحسب الذات، أمّا بحسب هذا العالم ودوران الأفلاك باعتبار الأُفق، فالليل قبل النهار، وعليه مدار العرف العام والنذور وغيرها، فيقال: هذه الليلة للنهار المقبل، لا لليوم الماضي.

وكذا خلق الأرض بحسب المركز والقابلية الأُولىٰ والانفعال الوجودي، الذي به ظهر الوجود قبل السماء، والوارد في تفسير: ﴿ **اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ** ﴾[٣] يدلّ عليه، وأنّه ليس تحتنا إلاّ أرض واحدة وست فوقنا[٤]، فوقية مقابلة.

والمراد بها الأرضين الغيبية، لا هذه الحسّية، فهي [مطابقة][٥] جوف الهواء، الذي هو جوف الكرة الأثيرية، في جوف فلك القمر. وهذه القبلية والترتيب المذكور بينها في الروايات ترتيبٌ وبيان للرتبة والتقدم الذاتي لا الزماني، إذ لا تراخي بينها به، ويلزم الطفرة

---

(١) «الاحتجاج» ج٢، ص٢٤٩ - ٢٥٠، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) ليست في «ب».

(٣) «الطلاق» الآية: ١٢.

(٤) «تفسير البرهان» ج٤، ص٣٥٠، ح١.

(٥) في النسختين: «متطابقة».

الوجودية، قال الله: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[١] ولاستحالة انقطاع الفيض من الجواد الوهاب، الذي لا معقّب لأمره، ولا مانع له ومعارض. ونحو ذلك ما في الأخبار[٢] من خلق الأرواح قبل الأجسام بألفي عام، مع أنّ الأرواح بالنسبة إلىٰ الأجسام كالمعنىٰ واللفظ.

فالعرش والكرسي والسماوات، والفعل والنفس والأجسام، وسائر الكلّيات، خلقوا معاً بالزمان والوجود، وإن ترتّبوا بالذات والترتيب، كما ذكر، وكان بين كلّ واحدة وأُخرىٰ ألفا عام، بقدر هذه الأعوام، وهي رتبتان: رتبة اشتراك، ورتبة انفراد، أو أكثر، وإن تساوقوا وجوداً. والمعنىٰ مقدّم ـ بحسب الدهر والذات ـ علىٰ اللفظ، وإن تساوقا في الوجود الزماني، وقد يتأخر لزمان ما هو أسبق دهراً، كتأخر ظهور الروح في الجسد، بعد مراتب النطفة والعلقة ... إلىٰ آخره، وهي أقدم منه بمرتبتين.

والشعاع والسراج متصاحبان ظهوراً زمانياً، وللسراج التقدّم عليه ذاتاً سبعين ألف سنة، وكلّ غيب له شهادة ودليل عليه، ولا تتوهّم من ذلك جبراً ولا اضطراراً، كما لا يخفىٰ.

وكما ورد: (**خلق العقول قبل النفوس**) علىٰ نحو ما عرّفناك، فالتقدّم الدهري لا ينافيه التساوق الزماني، بل الزمان بالنسبة إلىٰ الدهر كالنقطة، وسمعت: (**الكرسي وما فيه بالنسبة إلىٰ العرش كحلقة في فلاةٍ**)[٣].

وفي حديث [زينب][٤] العطارة[٥]: الشهادة للشهادة، والغيب للغيب، والشهادة للغيب. وخلق العقول سابق علىٰ خلق النفوس بثمانين ألف عام، كما دلّ عليه النص[٦] الحاكم بسبق خلق محمد علىٰ علي، مع تصريح الروايات[٧] بأنّهما كانا نوراً واحداً، ينتقل من الأصلاب إلىٰ الأرحام، حتىٰ افترقا في عبد الله وأبي طالب.

وفي حديث آخر: (**كنا نوراً واحداً، فافترقنا، فقيل للنصف: كن محمداً، وللنصف الآخر: كن علياً**)[٨].

---

(١) «لقمان» الآية: ٢٨.

(٢) «بصائر الدرجات» ص٨٦ الباب ١٥ في أمير المؤمنين عليه السلام أنه عرف ما رأىٰ في الميثاق وغيره.

(٣) «تفسير العياشي» ج١، ص١٥٧، ح٤٥٦، نقله بالمعنىٰ.

(٤) من «ب».

(٥) «التوحيد» ص٢٧٦، ح١.

(٦) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٦، ح٩.

(٧) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٣، ح٥؛ ص٢٠، ح٣١.

(٨) «مشارق أنوار اليقين» ص١٦٠، نقله بالمعنىٰ.

والإجمال والتفصيل كالعرش والكرسي، ومحمد وعلي، والشمس والقمر، التقديم للإجمال ذاتاً، بحسب الإجمال [والوحدية] وإن كانا معاً متساوقين ظهوراً.

وورد: (**أن الله خلق محمداً وآله قبل خلق الخلق بألف دهر**)[١]، وكلّ دهر مائة ألف عام.

وفي بعضها: (**بأربعة عشر ألف دهر**)[٢] وفي بعضها: (**بألفي عام**)[٣] وغير ذلك، وكانوا يسبّحون حيث لا خلق ولا سماء ولا مسبّح ولا مقدّس[٤].

مع أنّه وردت الأخبار المتكثّرة المقبولة[٥]: أنّ الأنبياء خلقوا من شعاعهم، وورد[٦] عموماً: خلق الشيعة من شعاع أنوارهم، ولهذا سمّوا شيعة. وتدخل فيهم الأنبياء مطلقاً، وهم درجات.

وهذا يدلّ علىٰ عدم التفكّك والانفصال، ولكنّه علىٰ ما عرّفناك من عدم منافاة المعيّة الوجودية لذلك التقدّم، دهراً أو سرمداً، ولا تعطيل في الفيض ولا إمساك، فميّز ذلك، وبه يرتفع التنافي بين كثير من أخبارهم، غير ما أشرنا لها، وحاشا كلامهم من التناقض، وإن توهّم في بادئ أوّل النظر.

وقول بعض علمائنا بجواز التعطيل في الفيض والإمساك، فيقطع ثم يفيض، خلاف متواتر الأخبار والآي والأدلّة العقلية، وما يوجبه جوده وكرمه، ولا ممانع له، وكأنّه توهّم من مثل قوله ﷺ: (**كان الله ولا شيء معه**)[٧] وهذا ساقط لا يعبأ به، حتىٰ ذهب بعض الجهّال إلىٰ أنّ الله كان في فضاء موهوم، ماسكاً عن الفيض، ثم أوجد، ونعوذ بالله من الجهالة وشبه الضلال والغواية.

---

(١) «مشارق أنوار اليقين» ص٤١، وفيه: (إنّ الله لم يزل فرداً في وحدانيته، ثم خلق محمداً وعلياً وفاطمة، فمكثوا ألف ألف دهر، ثم خلق الأشياء)...

(٢) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٤، ح٧؛ ص١٥، ح٢٩، وفيهما: (عام) بدل: (دهر).

(٣) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٢، ح٣.

(٤) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص١٦، ح٣٠، وفيه: (.. خلقنا الله نحن حيث لا سماء مبنية، ولا أرض مدحية، ولا عرش، ولا جنة ولا نار، كنّا نسبحه حين لا تسبيح، ونقدسه حين لا تقديس)...

(٥) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٢٢، ح٣٧؛ ج٥٤، ص٢٠٠، ح١٤٥، بالمعنىٰ.

(٦) «مشارق أنوار اليقين» ص٤٢؛ «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٢٣، ح٣٩.

(٧) انظر: «شرح المشاعر» ص٦٣٤، وورد مضمونه في «الكافي» ج١، ص٨٨، باب الكون والمكان؛ «التوحيد» ص١٧٨، ح١٢.

وبيان بعض ما في آخر الأحاديث، وإن كان باختصار، ومع أنّ فهمي يقصر عن الإحاطة به، أزادنا الله بهم من العلم.

فنقول: أوّل ما خلق الإنسان وجوداً بسيطاً، بالنسبة لمن دونه واحد، لكن فيه قوّة كمال مستكن، وجهة قبول وإنّية، فكانت له جهة وجود عقلية، وجهة ماهية، [ونفس][1] أمّارة، والوجود يشملهما. ولكلّ واحدة مراتب نازلة وصاعدة، إلّا أنّه لا صعود للثانية، وفي الإنسان قبضة، أو قل: طينة من جميعها، والثانية عن يسار الأُولىٰ، وهما دون الوجود ووجهه الأمري، والنور الذي ينظر به، إذ لا وجود لواجبين ولا شريك لله، والأثر يدلُّ علىٰ المؤثر، والإنسان فيها صاعداً وهابطاً إلىٰ ما لا نهاية.

وهذه المراتب موجودة في الروايات متفرّقة، ومختلفة الأسماء، كهذا الحديث وحديث زينب العطّارة[2] وغيرهما، ممّا اشتمل علىٰ مرتبة فأكثر، ويجمعهما الدائرتان المشهورتان، وترجع لواحدة، وظلّها قبضة اليمين وقبضة الشمال، ومنها تركب الإنسان في العالم الكبير طبقه، وفيه انطوىٰ العالم الأكبر.

والأولىٰ: عقل الكلّ، ونفس الكلّ، وطبيعة الكلّ، وجوهر الهباء، وشكل الكلّ، وجسم الكلّ، والعرش، والكرسي، وفلك البروج، وفلك المنازل، وفلك زحل، إلىٰ باقي السبعة السيّارة، ثم كرة النار إلىٰ كرة الأرض، ثم مرتبة الجماد، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الملك، ثم الجن، ثم الإنسان، ثم الجامع، وهذه الحقائق الكونية وأرض الاستعدادات ومحطّ الأنوار، ولكلّ واحدة اسم من الأسماء الحسنىٰ.

والثانية: جهل الكلّ والثرى والطمطام، والنيران والريح العقيم، والبحر والثور ـ وهو الحوت ـ وصخرة سجّين، والملك الحامل، وأرض الشقاوة، وأرض الإلحاد، وأرض الطغيان، وأرض الشهوة، وأرض الطبع، وأرض العادات، وأرض الممات، وكمثل الكلب والسموم، والماء الأُجاج، والأرض السبخة، والحجارة والحديد، والنبات المرّ والمسوخ، وشياطين الجن، وشياطين الإنس، وإبليس وأسفل سافلين، وهذا قوس* العدم وبحره، وما

---

(١) في «أ»: «فنفس».

(٢) «التوحيد» ص٢٧٦، ح١.

(*) «ومن أنواع هذا القوس، وأفراده من الوجود، مايمسكه عن العدم المطلق، ولولا هذا النحو من الوجود لدخل في بحر العدم المطلق، وأضعف هذا الوجود مافي الجهل المطلق ثم يقوىٰ فيا فوقه، حتّىٰ يصل إلىٰ العقل. ب». [حاشية «أ»].

تحت الثرىٰ، ولا يعلمه إلّا الله، وليس له أسماء حسنىٰ بحسب ظاهره، بل أسماء السوء ﴿ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ ﴾[1].

وهذه عكس الأُولىٰ في الوضع والاقتضاء والأسماء والصفات، وكلّ واحد من دائرة العقل يقابل ضدّه من الثانية، وهذه خزائن مجتثّة، والأُولىٰ متأصّلة.

والذي فوق جهل الكلّ: روح الباطل، ونفس الباطل ـ المسمّىٰ بالثرىٰ ـ والطمطام: الظلمة، ونفوس هذه الأرضين: الجحود والطغيان... إلىٰ آخره.

ورجوع هذه لتلك من حيث الإنّية بمقتضىٰ العدل، والقبضة الجامعة والرحمة العامة، لا من حيث رجوعها إلىٰ الحق، وإلّا تأصّلت وليست حقاً، بل تشابهه، ولذا سمّيت باسم واحد مع الأُولىٰ، كالزَبَد، ولها نسبة الحقّ وليست بحق، وبها تغيّرت الفطرة الأُولىٰ. هذا ما يناسب [المقام][2].

وظهر لك تعدّد معاني العرش والكرسي، وأنّ كلّ معنىٰ اعتبر للعرش، للكرسي معنىً يقابله، فإنّه الأقرب إليه ومتضايفان، وأنّه محل ظهور شؤونه وتفصيل إجماله، وهو الأقرب إليه، ويكون للعرش الإحاطة الكلّية علىٰ كرسيّه بالعلّية والغلبة، لأنّه ظهوره، لا ذاته، وهو أيضاً محلّ استوائه بجميع الشؤون، فهو حامل لشؤون عرشه، بحسب التفاصيل والقابلية، فالعرش كالفاعل ـ ولطفه الذي استوىٰ به علىٰ الكرسي ـ والكرسي كالقابل، وتمكّنه وقبولية القابل هي الكرسي، الذي وسع ذلك العرش وما دون الكرسي.

فتحقّق من ذلك أنّ الحمل قسمان:

حمل إمداد وتمكّن من العلّة الفاعلية، وهذا للعرش، ولم يحمله [وسِعَةُ][3] كرسيّه، بل هو كنقطة منه.

وحمل قبول لشؤونه وتفاصيلها، وهو حمل تحقّق ظهوري، لا مادّي إمدادي، وهذا للكرسي بالنسبة إلىٰ العرش. فاختلف معنىٰ الحمل، ولا يلزم دور وجودي، الذي هو محال، مع أنّ دور المساوقة والمعيّة الوجودية لا ضرر فيه، وكلّ كرسي فإنّما يسع عرشه، لا مطلقاً، واعتبر ذلك بالعقل مقرّ المعاني، والنفس مقرّ الصور، فكلّ منهما وسع الآخر

---

(١) «النحل» الآية: ٦٠.

(٢) في «أ»: «العوام».

(٣) في «ب»: «وسعه».

بوجه أشرنا له.

فاجتمعت الروايات وارتفع التنافي بينها، ولا تنافي ولا تدافع في كلامهم عليهم السلام، وإن توهّم في بادئ النظر. والوسع من جهة العرش والعلّة الفاعلية كالمادة والتمكين؛ لأنّه مقام الإجمال، والصور والتفصيل من الكرسي، وهو قبوله الاستواء والمقبول والعلّة الصورية، وبها يتحقّق الخلق الثاني بعد العرش.

والحاصل: أنّ ما من العرش تمكين وضع وسؤال عمل وقبول، وفي التكاليف الشرعية أمر ونهي، كالعرش للقابل وعدمه، وهو كرسيه، ومن العفو استجابة وامتثال ومقبولية عمل له. وجميع العلّة ترجع إلىٰ صنعه و(علّة صنعه صنعه)[1] [و] كما في خطبة اليتيمة[2] لعلي عليه السلام، ويفهم من حديث الرضا عليه السلام لعمران الصابي[3] وغيره، والله لا علّة له، بل فعل [محض][4] الرحمة، وينقل حاجة بعض لبعض ويسدّها، ويحفظ بعضاً ببعض، دخولاً أو خروجاً، والله الحافظ للكلّ.

وقال محمد صادق في شرح الحديث [الثالث][5]: «يمكن أن يكون المراد من الكرسي الوجود المحيط بالكلّ، وجامع لجميع المخلوقات من سماوات العلويات وأرض السفليّات، فإنّ الكرسي مرادف للعرش ـ بمعنىٰ الوجود الجامع لجميع المخلوقات، فإنّها مظاهر لوجوده تعالىٰ ومراياه ـ وحامل له.

أو يكون المراد منه السماوات والأرض، [اللتين في جوف الفلك الثامن، والكرسي هو الفلك الثامن، فالمراد من السماوات والأرض][6] وكلّ شيء: هو ما يحيط به الفلك الثامن.

أو يكون المراد منه قلب الإنسان الكامل، كما قال تعالىٰ: (**لا يسعني أرضي وسمائي، بل يسعني قلب عبدي المؤمن**)[7] وهو تعالىٰ محيط علىٰ كلّ شيء، وهو إذا كان في قلب المؤمن فيكون كلّ شيء فيه».

أقول: جميع قوله ساقط، وفيه من إثبات النقص لذات الله ما لا يخفىٰ ولا يحصىٰ،

---

(١) «شرح المشاعر» ص٣٣٦، ٦١٧، وفيه: (علّة ما صنع صنعه).

(٢) «شرح العرشية» ج٣، ص٣٠١.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٦٩، ح١.

(٤) في «أ»: «خص».

(٥) في النسختين: «الأول».

(٦) من «ب».

(٧) «إحياء علوم الدين» ج٣، ص١٥؛ «بحار الأنوار» ج٥٥، ص٣٩، باختلاف.

وجميع ما ذكره لا يمكن القول به. والكرسي لا يرادف العرش، وأين المعلول والعلّة، ولا يراد به الوجود الجامع، وتعالىٰ الله عن المظاهر الذاتية والمرايا، كما زعموا وأرادوا. وليس الكرسي الفلك الثامن [ولم يسع العرش، ويصحّ إرادته، وكلّ كرسي يسع عرشه، وإلّا لم يكن عرشه والكرسي كرسيّه، ويصحّ إرادة الفلك الثامن][1] منه هنا، وهو واسع للعرش [علىٰ] كما عرّفناك.

وقلب الإنسان يقابل العرش، الجسم الصنوبري منه يقابل العرش الحسّي، وهو محدّد الجهات، وله رؤوس وذريّة بعدد الخلائق، والمعنوي كذلك، ويراد بالكرسي في الإنسان الكبير الكرسي، ويقابله في الصغير صدره، الظاهر للظاهر، والباطن [للباطن]، والغيب للغيب، وله رؤوس بعدد الخلائق أيضاً.

ولا يسع ذاتَ الله قلبُ مخلوق مطلقاً، وإنّما المراد بهذا الوسع وسعُ تجلٍّ فعلي، بما ظهر له به، وألقىٰ في هويّته، وليس إلّا محمداً ﷺ، ثم الأئمة عليهم السلام علىٰ مراتبهم بعده، علىٰ سبيل البدلية، وليس الأمر كما قال في الله والقلب، تعالىٰ الله عمّا يقوله المشبّهون علوّاً كبيراً.

وقال في شرح الحديث [الرابع][2]: «الأولىٰ أن يقال: المراد من الكرسي قلب العبد المؤمن، فإنّه بكونه جامعاً لجميع الموجودات وسع كلّ شيء، ومنها العرش الذي هو الفلك الأوّل وما فيه، أو جميع الموجودات، أو غيرها من المعاني التي يناسب المقام».

أقول: قوله: «قلب العبد المؤمن»، هذا كلام البسطامي[3] وأمثاله من أهل التصوف، ولا يقابل قلبه خردلة، وأي قلبٍ يسع الموجودات! لكنّهم يتصورون خيالات شيطانية باطلة، ويبنون عليها، ولا وسع إلّا لقلب محمد، كما شاء الله، وكلّه في مقام وجوده، ولا يحيط بشيء من علمه، إلّا بما شاء، ولم يحط بجميعه. وما يرد عليه من التدارك ظاهر ممّا سبق، فلنعرض عنه، فتدبّر. ولم يتكلم علىٰ الحديث الثالث، وهو ظاهر ممّا سبق.

وقال ملّا خليل القزويني في شرح الحديث [الثالث][4]: «قد مضىٰ أوّل الباب ما يدلّ علىٰ أنّ المراد بالكرسي نوره وعظمته ـ أي علمه وقدرته ـ وبالعرش جميع المخلوقات، وأنّ جميع المخلوقات تحت علمه وقدرته».

---

(١) من «ب».

(٢) في النسختين: «الثاني».

(٣) انظر: «الفتوحات المكية» ج ٤، ص٨.

(٤) في النسختين: «الأول».

أقول: إذا أُريد بالكرسي العلم، فيراد أيضاً من العرش، فهما مقترنان كما عرفت، ويكون العلم المراد من العرش أعمّ وأجمع من الكرسي، وإن كان هو تفاصيله، وسِعة الكرسي للعرش وحمله له بالمعنىٰ السابق، وهو لا ينافي العكس، لاختلاف الجهة. وأحال الكلام علىٰ الحديثين الباقيين علىٰ الكلام علىٰ الأوّل.

وقال الملّا الشيرازي في شرح الحديث [الثالث][1]: «قوله: **(السماوات والأرض وكلّ شيء)** أي كلّ شيء غيرهما تفصيل لكلّ شيء، الأوّل والقضية الثانية تأكيد للقضية الأُولىٰ، فقد علمت سابقاً أنّ كلّ شيء في علمه تعالىٰ، وأنّ لعلمه مراتب:

أولاها: إجمالية، ولا إجمال فوقها، وهي عين ذاته»[2].

أقول: نعم، كلّ شيء في علمه، لكن لا بما تأوّله، إذ علمه الذاتي لا إجمال فيه ولا تفصيل، وأيضاً لو كان العلم الذاتي إجمالاً كان للأشياء تحقّق فيها، ولو بحسب الإجمال، وهو مراده، وهو باطل، ويكون فيها التفصيل أيضاً، ولو بحسب الصلوح، فإنّه متىٰ تحقّق الإجمال بوجه تحقّق التفصيل، ولو بحسب الصلوح، وهو باطل، وهو يقول بهذا من وجه، كما يشير إليه باقي كلامه وصريحه في غير هذا الموضع.

قال: «وثانيتها: مرتبة علمه القضائي العقلي، وهو عبارة عن وجود الأشياء كلّها وجوداً عقلياً في قلم الله، وهو جوهر مقدّس عقلي، وهو باطن العرش»[3].

أقول: هذا لا يجري في الذات؛ لأنّ عنده وجود العقل وبقاءه بوجود الله وبقائه، [لا بإيجاد الله وإبقائه][4]، ويعني بالسابق الوجود: الأعيان الثابتة، والصور العلمية في الذات القدسية، ولو أراد بالعلم بمعنىٰ المعلوم ـ والأوّل مرتبة الإمكان، والثاني أوّل الكون ـ لتمّ، لكنّه لا يتمّ مع القول بأنّه ذات الله وفيه، فما تقوله حادث، لا تحقّق له في ذات الله بوجه، كما سبق ويأتي.

قال: «وثالثتها: مرتبة علمه القدري التفصيلي، وهو عبارة عن وجود صور الأشياء كلّها، وجوداً صورياً نفسانياً في لوح الله، وهو جوهر نفساني وجوداً علىٰ نحو القبول، كما أنّ وجودها في القلم كان علىٰ وجه الفعل، وهو باطن الكرسي. فظهر أنّ كلّ شيء في

---

(١) في النسختين: «الأول».

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٣٦١، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٣٦١.

(٤) في «ب»: «لا بإبقائه».

الكرسي، كما أنّ كلّ شيء في العرش، إلّا أنّ كونها هناك علىٰ نحو الإجمال والإفاضة، وها هنا علىٰ وجه التفصيل والاستفاضة، ولهذا عبّر عنه بالسعة»[١].

أقول: علىٰ قوله لا يكون كلّ شيء في الكرسي علىٰ سبيل العموم؛ لأنّه بيّنه بصور الأشياء، وهي بعض الأشياء، وما بقي أكثر بكثير من الصور، وكذا ما قاله في العقل، [فما][٢] في الكرسي وسعه العرش، لكنّه به وفي مقامه ـ ولو مادياً ـ عرضاً، وكلّ شيء ـ حتّىٰ المادي الجزئي والعرضي وصفته ـ وسعه الكرسي، وكذا ما في العرش، لكنّه به وبحسب مقامه. وليس البيان كما قال، فإنّه يبطل العموم المؤكّد في الكرسي وفي العرش، في كثير من الأحاديث، فتدبّر.

وقال في شرح الحديث [الرابع][٣]: «قوله عليه السلام : (والعرش) عطف علىٰ (السماوات والأرض) وقوله: (وسع الكرسي) الكرسي فاعل (وسع) ومفعوله إمّا (كلّ شيء) إن قرئ بالنصب، وإمّا ضمير محذوف عائد عليه، إن قُرئ بالرفع علىٰ الإبتداء.

واعلم أنّ كون العرش في الكرسي لا ينافي كون الكرسي في العرش، لأنّ أحد الكونين بنحوٍ، والآخر بنحو آخر، فكون الكرسي في العرش كون عقلي إجمالي، علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف من كونه في نفسه، وكون العرش في الكرسي كون بصورة نفسانية تفصيلية، فلا منافاة في كون كلّ منهما في الآخر، ولا أيضاً في كون جميع الأشياء في كلّ منهما»[٤].

أقول: قال في شرح الحديث [الخامس][٥]: «معناه كما مرَّ»[٦].

تنبيه نقلي

لعلماء اللغة ومفسّري الظاهر وأهل الكلام خلافٌ في معنىٰ الكرسي، صوابه قليل ـ عرفته ـ ولننقل لك جملة:

فعن الحسن: هو نفس العرش، وهو جسم عظيم [يسع السماوات والأرض][٧]. وقيل:

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٣٦١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في «أ»: «كما».

(٣) في النسختين: «الثاني».

(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٣٦١.

(٥) في النسختين: «الثالث».

(٦) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٣٦٢.

(٧) من المصدر.

دون العرش وفوق [السماء][١] السابعة.

[وعن السدي: إنّه تحت الأرض السابعة][٢]. وعن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: هو موضع القدمين[٣].

وفي نقل آخر: إنّه العلم سُمّي به، لأنّه يعتمد عليه كالعلم، فحصلت المشابهة، فأُطلق الكرسي علىٰ العلم، تسمية الشيء بما يشابهه[٤].

وقيل: المُلك[٥].

وقيل: تصوير للعظمة، ولا كرسي ولا قعود، ولا قاعد، كما قيل في العرش، واختاره جمع من المفسّرين[٦].

وأمثال ذلك من أقوالهم، ومرجعها إلىٰ التشبيه أو التأويل الجزافي، أو إبطال مضامين الآي والنصوص، لا أقول: الواردة في أحوال المبدأ، بل وفي أحوال المعاد، فدعها جانباً واتّبع الحقّ، والله الموفق.

❑ الحديث رقم ﴿٦﴾

قوله: ﴿عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: حملة العرش ـ والعرش: العلم ـ ثمانية: أربعة منّا، وأربعة [ممّن][٧] شاء الله ﴾.

أقول: هذا الحديث ـ ونحوه كثير ـ صريح الدلالة في أنَّ المراد بالعلم ـ إذا أُريد به العرش ـ ليس هو الذاتي لله تعالىٰ، ولا يصحّ بوجه، كما وقع للملّا ومَن شابهه.

قال ملّا خليل في شرح الحديث: «قد تفسّر الأربعة الأول برسول الله صلى الله عليه وآله وعلي

(١) من المصدر. (٢) ليست في «ب»، ولم ترد في المصدر: «السابعة».

(٣) انظر: «التفسير الكبير» ج٧، ص١١؛ «تفسير غرائب القرآن» ج٢، ص١٥.

(٤) انظر: «التفسير الكبير» ج٧، ص١٢، «تفسير غرائب القرآن» ج٢، ص١٥؛ «تفسير القرآن الكريم» لملّا صدرا، ج٤، ص١٦٠.

(٥) انظر: «مجمع البيان» ج٢، ص٤٦٨؛ «التفسير الكبير» ج٧، ص١١؛ «تفسير غرائب القرآن» ج٢، ص١٥.

(٦) انظر: «تفسير الكشاف» ج١، ص٣٠١؛ «التفسير الكبير» ج٧، ص١٢؛ «تفسير غرائب القرآن» ج٢، ص١٥؛ «تفسير البيضاوي» ج١، ص١٣٤. (٧) في النسختين: «مما».

والحسنين عليهما السلام. وقيل في بعض الأحاديث: تفسير الأربعة بأمير المؤمنين وسيّدة نساء العالمين والحسنين عليهم السلام، والأربعة الثانية بسلمان والمقداد وعمّار بن ياسر وأبي ذرّ الغفاري. انتهىٰ.

والأول محمول علىٰ زمان رسول الله صلى الله عليه وآله، وعلىٰ عدم الاهتمام بذكر النساء، ويظهر من هذا أنّ العرش في كلّ زمان محمول، لكن يختلف حاملوه العلماء».

أقول: أمّا تفسير الأربعة بمحمد وعلي والحسنين عليهم السلام، فهو مروي[1]، ووجهه العقلي ظاهر، فهم الحملة الأولية الكلّية، بل لا حملة غيرهم، قد حمّلهم جمل العلم وتفصيله، فحملوه حمل حفظ ومعرفة، بحسب أنفسهم وغيرهم، وبلّغوا ما أُمروا به، في كلّ فرد بحسبه، ذاتاً وصفةً وفعلاً، وجميع حمل غيرهم فمن فاضل حملهم، وجهة من جهاته، وثانياً وبالتبعية.

وهم الحملة في كلّ وقت، بل بحسب البدء والعود، وفي كلّ وقت ـ من زمن آدم ـ نائب عنهم في غيبهم، وواحد منهم في زمن ظهورهم.

وورد تفسير الأربعة الأُخر[2]: بنوح وإبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ، فهم رؤوساء الأنبياء، وفاطمة عليها السلام معهم، وكذا باقيهم.

ولك تفسير الثمانية بهم عليهم السلام، ويراد من لفظ العدد أسماؤهم، وبحذف المكرّر بزيادة المهدي عليه السلام، ولا فرق في ذلك بين زمان محمد صلى الله عليه وآله وبعده، فإنّه لابدّ للعلم من حَمَلة ولا يحمله غيرهم عليهم السلام، وحمل غيرهم ـ كما عرفت ـ بالفاضل والتبعية لحملهم، ولا وجود للتابع والفرع دون المتبوع والأصل، ولا الصفة دون الموصوف. وممّا ذكر يظهر ما في كلامه من الخلل والقصور.

وقال الشارح محمد صادق: «قد علمت أنّ العلم التفصيلي لله تعالىٰ وجودات الأشياء وصفاتها، وحامل تلك الوجودات تفصيلاً هو العالم الكبير ـ الذي هو الأربعة التي تصير الثمانية في العود، كما مرّ بيانه ـ أو الإنسان الكامل الذي أربعة منهم عليهم السلام، وفي بعض الروايات هو رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي والحسن والحسين عليهم السلام، والمراد (ممن شاء الله) في بعض الروايات: أنبياء أُولي العزم: نوح وإبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ عليهم السلام» انتهىٰ.

---

(١) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ٢، ص ٤٠٣. (٢) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ٢، ص ٤٠٣.

أقول: ما في كلامه ظاهر ممّا سبق، والرواية التي أشار لها صحيحة، وهو أحد معاني العرش؛ لأنّك قد عرفت أنّ العرش يطلق في الأخبار علىٰ عدة معان:

منها: العلم المأمور بتبليغه إلىٰ المكلّفين، بحسب أوقاتهم، ويرجع للحامل لكلّي العلم، أو قل: أصل العلم وفروعه وشعبه بحسب التأدية، فهو الحامل لجميع أقسامه وأنواعه، وهو المراد هنا، والمعني أيضاً في قوله تعالىٰ: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[1].

فورد: أنّهم أربعة من الأولين، وأربعة من الآخرين، والأوّل: نوح وإبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ، والآخر: محمّد وعليّ والحسن والحسين عليهم السلام، وتدخل فيهم التسعة عليهم السلام وفاطمة عليها السلام، للمساواة في ذلك، ولما صرّح في الزيارة الجامعة[2] وغيرها، ولكون طينتهم واحدة، وكذا أنوارهم علىٰ مراتبهم كذلك، ولقيام أصل الوجود بهم، وإحداقهم جميعاً بالعرش بالمعنًى الأولي والثانوي وغيرهما.

وكلّ معنىٰ للعرش خزانة خزائنه العظمىٰ، بل كلّ موجود، ومرجعها إلىٰ العرش الأوّل الكلّي، وهو المشيئة وأوّل فائض.

وسمعت إطلاقه علىٰ الملائكة الأربعة العالين، وهي الأنوار الأربعة: الأحمر والأخضر والأصفر والأبيض، وهذه أركانه المنقسم إليها.

وتارة يطلق علىٰ الدين، وسيأتي في قوله تعالىٰ: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[3] يعني: أنّه تعالىٰ حمّل دينه العلم[4]، فالعلم حامل له.

وتارة علىٰ المُلك، كما قال: ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[5] يعني: ربّ المُلك العظيم.

وتارة علىٰ المُلك الباطن، الذي فيه علل الأشياء وعلم الكيفوفية، ومنه مظهر البداء، كما في حديث التوحيد[6] وغيره. وعلىٰ محدّد الجهات، وعلىٰ ما سوىٰ الله تعالىٰ، وكلّها معروفة من الروايات، وكلّ هذه خزائن عوالم وعلوم، ولكلّ معنىٰ كرسيٌّ يقارنه.

واعلم أنّه بانعطاف العود واستكماله، وخروج فعلية البدء، يتضاعف العدد، فيضاف إلىٰ الأربعة الأُول، سواءً كانوا الأنوار والملائكة، أو الحياة والموت والخلق والرزق، أو أنّها نوح

---

(١) «الحاقة» الآية: ١٧. (٢) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٨، ح١٧٧.

(٣) «هود» الآية: ٧.

(٤) انظر: الحديث السابع من هذا الباب، وفيه: (إنّ الله حمّل دينه وعلمه الماء)...

(٥) «التوبة» الآية: ١٢٩؛ «النمل» الآية: ٢٦. (٦) «التوحيد» ص٣٢١، ح١.

وإبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ، وغير ذلك كما سبق، وكلّها حقة، وإن اختلفت باختلاف الاعتبار.

وفي العود تنضاف أربعة أُخر، فإن للبدء قوس التكويني، وللعود قوس التشريعي، فحصل تكليفان، فتضاعفت الحَمَلة بزيادة الأربعة.

وعرفت العلّة في كون الأُصل أربعة وعددها وما ورد فيها، وكلّها صحيحة وإن اختلف الاعتبار، والحَمَلة الكلّية للعرش الكلّي الأولي: محمد وآله، ولجميع مَن سواهم حمل جزئي -نوعي أو جنسي أو شخصي- في البدء والعود، داخلة تحت ذلك الحمل، فتدبّر.

❑ الحديث رقم ﴿٧﴾

قوله: ﴿عن داود الرقّي، قال: سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَكَانَ عَرشُهُ عَلَىٰ الْمَاءِ﴾[1] فقال: ما يقولون؟ قلت: يقولون: إنَّ العرش كان على الماء والربُّ فوقه، فقال: كذبوا، مَن زعم هذا فقد صيّر الله محمولاً، ووصفه بصفة [المخلوق][2]، ولزمه أن الشيء الذي يحمله أقوىٰ منه﴾.

أقول: لا خفاء في بطلان قول المشبّهة، ومن جعل لله اعتماداً علىٰ آخر، فإنّه منهم ولازم مذهبهم، كأهل الأعيان الثابتة، ومَن جعله مادة خلقه -وهو متعيّن به، ومرآة لظهوره، فقد أفاده وحمله بظهور ذاته ورؤيته كمالها فيه وافتقر إليه- وهم المتصوفة ومَن تمسّك بأذيالهم من المسلمين.

واعلم أنّ لكلّ موجود خزائن كثيرة، كما قال الله: ﴿وَإنَّ مِن شَيءٍ إلّا عِندَنا خَزَائِنُهُ وما نُنَزِّلُهُ إلّا بِقَدَرٍ مَعلُومٍ﴾[3]. ومن خزائنه: مقام المعاني، وهو من الأكوان الستة التي ذكرها الصادق عليه السلام[4].

الأكوان الستة التي ذكرها الصادق عليه السلام

الأوّل منها: **الكون النوراني**، وهو حجاب السرّ وباطن الباطن، ولهذا كان علىٰ الحجب،

---

(١) «هود» الآية: ٧.
(٢) في النسختين: «المخلوقين».
(٣) «الحجر» الآية: ٢١.
(٤) «الهداية الكبرىٰ» ص ٤٣٥.

وهي معانيه وهي حقائقهم، ومقام القابلية الأُولىٰ لهم، وهو الماء الذي حمّله العرش في قوله تعالىٰ: ﴿وَكَانَ عَرشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ وهو أوّل فائض عن فعل الله، وهو أمره المفعولي والحقيقة المحمدية، والزيت المشار له في تأويل قوله تعالىٰ: ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَو لَمْ تَمْسَسهُ نَارٌ﴾[1] ـ أي نار الوجود، أي الإيجاد ـ والمراد منه التعبير عن شدة أرجحية وجوده، وإلّا فلا انوجاد بدون إيجاد، إذ لا تحقّق له بدونه، وكذا لا إيجاد بدون انوجاد.

[والكون الثاني: جوهري][2].

وأربعة منها سبقت: عقل الكلّ، وهو النور الأبيض، والركن الأيمن الأعلىٰ من العرش، والروح الكلّية، وهو **الكون الهوائي**.

والكون المائي: النور الأخضر، ركن العرش الأيمن الأسفل، وهو النفس الكلّية واللوح المحفوظ.

والكون الناري: وهو الحجاب الأحمر وطبعية الكلّ، والركن الأسفل من العرش، وهو ظاهره.

والكون السادس: الأظلّة [عالم المثال][3]، قال الصادق عليه السلام: (**والكون السادس أظلّة وذر**)[4].

ومن ظاهر هذا النص وغيره علم أنَّ الماء لا يُخصّ بهذا الجوهر الحسّي السيّال، وإن كان أحد حقائقه، بل يطلق علىٰ معان متعدّدة، علىٰ سبيل الحقيقة فيها، ولكن علىٰ ترتيبها، فلا إجمال، وتشملها الحقيقة الأولية الجامعة.

ثمّ لمّا كان الأصل هذا الماء، وهو أول فائض، فالأشياء كون فيه، وكان له إمكانات متعدّدة يتنزل من كلّ واحدة لمن دونها، فتعدّدت خزائن كلّ واحد، ولحقه في كلّ خزانة حكم وصفة، بحسب كونه مذكوراً، أو مكوناً أو موجوداً، جامعاً لعلله وأسبابه. وكلّ خزانة في مقامها لا تنزل إلىٰ الخزانة السافلة التي تحتها، بل تخلق من جهتها السفلىٰ، ووجهه الأعلىٰ من أعلاها، وهكذا حتىٰ يبرز في هذا العالم جامعاً لها ويعود لها، وكلّ له مقام لا يخرج عنه، نازلاً ولا صاعداً. واعتبر ذلك في نفسك وقواها وعقلك، وبدء وجودك وطبيعتك وبدنك.

---

(١) «النور» الآية: ٣٥. (٢) من المصدر.

(٣) ليست في «ب».

(٤) «الهداية الكبرىٰ» ص٤٣٥، وفيه: (والكون السادس ترابي لا غير، فأظله ودور)...

ولنشر لإنموذج ذلك بما رُوي في عيون أخبار الرضاعليه السلام، عن الإمام محمد بن علي، عن أبيه الرضا، عن أبيه موسىٰ بن جعفر، عن أبيه الصادق، عن أبيه، عن جده عليهم السلام قال: **(دعا سلمان أبا ذر رحمة الله عليهما إلىٰ منزله، فقدّم إليه رغيفين، فأخذ أبو ذر الرغيفين فقلبهما، فقال سلمان: يا أبا ذر، لأي شيء تقلّب هذين الرغيفين؟ قال: خفت أن لا يكونا نضيجين، فغضب سلمان من ذلك غضباً شديداً، ثمّ قال: ما أجرأك حيث تقلّب هذين الرغيفين! فوالله لقد عمل في هذا الخبزِ الماءُ الذي تحت العرش، وعملت فيه الملائكة حتّىٰ ألقوه إلىٰ الريح، وعملت فيه الريح حتىٰ ألقته إلىٰ السحاب، وعمل فيه السحاب حتىٰ أمطره إلىٰ الأرض، وعمل فيه الرعد والبرق والملائكة حتىٰ وضعوه مواضعه)**... إلىٰ آخر الحديث. **(فقال أبو ذر: إلىٰ الله أتوب واستغفر إليه ممّا أحدثت، وإليك أعتذر مما كرهت)**[1].

وأوّل الخزائن المشيئة بمراتبها الذكرية، ثمّ الأكوان من عقل الكلّ إلىٰ آخره، ثمانية للحق الثابت، وللباطل كذلك ضدّه، كلّ واحدة لكلّ ترجع إليها من ظلّها، وتخفىٰ دونها خفاء انقطاع لا إعدام، وليس هنا مقام التفصيل.

واستدل الإمام علىٰ إبطال ما قالته المشبّهة في العرش والماء والربّ، بثلاثة براهين ظاهرة، لا ينازع فيه إلّا المعاند الجاحد.

البرهان الأوّل: أنّه صيّره محمولاً، وقد كان حاملاً ـ وكان ولا عرش ولا ماء ـ فقد اختلفت عليه الأحوال وتغيّر، وهو نقص فيه، وافتقر لبعض خلقه، والأمر بالعكس.

البرهان الثاني: لزوم التشبيه، فإنَّ هذه صفة خلقه، والله لا يشبههم، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً، فإن الخلق محمولون ويحمل بعضهم بعضاً، حتّىٰ ينتهي الحمل إلىٰ المشيئة، والله يمسك الأشياء بأظلّتها.

البرهان الثالث: لزوم كون غيره أقوىٰ منه، وهو الحامل له بأي معنىً تفسّره، فيكون هو الواجب، وانقلب الواجب ممكناً، وكلّها باطلة، إلىٰ غير هذه الأدلّة المتواترة عقلاً ونقلاً.

قوله: ﴿ قلت: بيّن لي، جُعلت فداك؟ فقال: إنّ الله حمّل دينه وعلمه الماء، قبل أن يكون أرض أو سماء، أو جن أو إنس، أو شمس أو قمر، فلمّا أراد

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج ٢، ص ٥٢ – ٥٣، ح ٢٠٣، صححناه علىٰ المصدر.

[الله] أن يخلق الخلق نثرهم بين يديه، فقال لهم: مَن ربّكم؟ فأوّل من نطق رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام والأئمة صلوات الله عليهم، فقالوا: أنتَ ربّنا، فحمّلهم العلم والدين، ثمّ قال للملائكة: هؤلاء حَمَلة ديني وعلمي، [وأُمنائي][1] في خلقي، وهم المسؤولون﴾.

أقول: عرف من قوله عليه السلام: (دينه وعلمه)، أنَّ المراد به العرش هنا، كما عرفت، وهذا العلم الأولي جهة المشيئة العليا*، وليس هو العلم الذاتي، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً، وإلّا عاد الأوّل، من كونه تعالىٰ محمولاً، وعادت المفاسد السابقة وغيرها. وبقوله: إنّه حمّله الماء قبل أن تكون سماء وأرض، دلَّ علىٰ أنّ الماء كما عرفت**، لا هذا الحسّي السائل. وبقوله: (فلمّا أراد | الله | أن يخلق [الخلق][2])... إلىٰ آخره، أنّه شمل حتّىٰ العقل، فإنه أوّل الذرّ، وهو ذرّ المعاني، وإن كان فيه خفاء.

والمراد بقوله: (قبل أن تكون أرض أو سماء) وقوله: (فلمّا أراد) ليس المراد بالقبلية القبلية الزمانية الانفكاكية، وكذا الترتيب، لبطلان الطفرة والتفكّك الوجودي، بل المراد بها القبلية الذاتية، والترتيب الوجودي بالرتبة.

وإطلاق الماء علىٰ غير هذا المحسوس الجاري من النصوص كثيرة، كما سبق في حديث سلمان، وورد في البحر المكفوف، الذي هو بين السماء والأرض.

وورد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ المَاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهْراً﴾[3]: أنَّ الماء محمد ﷺ، والنسب علي عليه السلام، والصهر فاطمة عليها السلام، كما في تأويلات النجفي[4]، وغيرها.

وروىٰ ابن شهرآشوب، عن ابن عباس وابن مسعود، وجابر والبراء وأنس، وأُم سلمة والسدي وابن سيرين، والباقر عليه السلام، في هذه الآية: (هو محمد وعلي وفاطمة والحسن

---

(١) في النسختين: «وأمانتي».

(*) «أي رأسها الأعلىٰ، وهو الوجود المسمّىٰ بالحقيقة المحمدية. ب» [حاشية «أ»].

(**) «أي الوجود» [حاشية «أ»].

(٢) في النسختين: «خلقه».

(٣) «الفرقان» الآية: ٥٤.

(٤) «تأويل الآيات الظاهرة» ص٣٧٣، وفيه عن ابن عباس: «زوّج النبيّ ﷺ علياً عليه السلام ابنته، وهو ابن عمه، فكان له نسباً وصهراً».

والحسين)[١].

وفي رواية: (والنسب فاطمة، والصهر عليّ عليه السلام)[٢]. وهو الموجود الذائب، وفيه طبعه فتسمّىٰ به، وهذا الماء من انجماده وأسفل أسافله.

وقال تعالىٰ: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾[٣]. والماء في الإنسان هو الريّة، ففيه الطبائع الأربع، كما في علل الشرائع[٤] وغيرها. والمُلك ظاهر الملكوت، وهو ظاهر الجبروت، وهو ظاهر الأمر، فكلّ شيء له شيئية وذكر في عالم الأمر.

وعرف عليه السلام بقوله: (فأوّل من نطق) أنّهم الحملة أيضاً في الذر الثاني والثالث، وسؤال الملائكة وبني آدم بعد سؤالهم، فإنّهم سئلوا، أو بالنسبة لأنفسهم ولمن دونهم فيما حملوه، ثمّ سُئل من سواهم بالنسبة لهم، والسؤال لغيرهم بهم ولهم وفيهم وإليهم، وستسمع في سؤالهم الإقرار لهم بالولاية والطاعة.

وبقوله عليه السلام آخراً: (وهم المسؤولون) عرف أنّهم المعيّنون أوّلاً بالجهات والمقصودون، وهو كذلك، فما سواهم من فاضلهم وتابع ـ صفة ـ لهم، وهم الحملة الأُوَل، ومَن ألقي فيهم المثال الدالّ عليه، فظهرت منهم أفاعيل الوجود بأمر الله وإرادته، ومن سؤالهم عليهم السلام ـ بحسب ما يلزمهم ـ يوجب سؤال غيرهم جميعاً بهم عمّا يلزمهم، وهذا السؤال عام لكلّ شيء، من فلك أو ملك، أو إنسان أو جان، أو معدن أو نبات، أو عنصر أو زمان، أو مكان أو شهر، أو ساعة أو آن، أو جوهر أو عرض، كلّ بحسب مقامه ورتبة وجوده.

وورد في تفسير[٥] قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴾[٦] بهم عليهم السلام، فعلينا قبولها والعمل بمقتضاها، والطاعة لهم والانقياد، وبالنسبة لهم أيضاً بعض لبعض.

وفي الزيارة الجامعة: (والأمانة المحفوظة)[٧]. وسيأتي بسط ذلك في كتاب الحجّة إن شاء الله تعالىٰ.

ومن هفوات محمد صادق ما قاله في شرح هذا الحديث: «إنّ المراد من العلم: العلم النظري والعملي، ومن الدين العمليات، ويعبّر عنهما بلفظ العرش. ومن الماء في قوله عليه السلام:

---

(١) «مناقب آل أبي طالب» ج ٢، ص ٢٠٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «مناقب آل أبي طالب» ج ٢، ص ٢٠٦، وفيه: (البشر الرسول، والنسب فاطمة)....

(٣) «الأنبياء» الآية: ٣٠.

(٤) «علل الشرائع» ج ١، ص ١٣٣، ح ٦.

(٥) «الكافي» ج ١، ص ٢٧٦، ح ٣.

(٦) «النساء» الآية: ٥٨.

(٧) «تهذيب الأحكام» ج ٦، ص ٩٨، ح ١٧٧.

(حمّل دينه وعلمه الماء) هو ذاته الأقدس، فإنّه شبيه بالماء، في كون كلّ منهما حياة، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ ووجوده الأقدس حياة كلّ شيء، وكلّ شيء ظل له وأشعة نور كبريائه وعظمته».

أقول: ليس المراد من العلم المذكور في الرواية الذي حمّله الماء ـ حيث لا سماء ولا أرض، ولا اعتبار ولا معتبر ـ ذلك، والعلم النظري أضعف مراتب العلم، بل المراد علم الكيفوفية للأشياء، ومظهر البداء. والدين أعمّ، أو ظاهره وتفصيله، فدع عنك حيرة الحيران، والروايات تدلّ علىٰ ما نقول، ومبيّنة للعلم، من حديث التوحيد وغيره.

وليس العلم الأعظم الذي حمله محمدﷺ وآله عليهم السلام هو علم النظر والاكتساب، إنّه لمن الافتراء والزور الظاهر، ويوجب حطّهم عن رتبة النبوة والولاية، بل ونسبة النقص لجهته تعالىٰ، فإن كان فهذا عرش بالنسبة لسائر شيعتهم، وهو فاضل فاضل أشعة أوليائه. وأقبح من ذلك تفسيره بذات الله القدسية، بل لا تكون علىٰ قوله قدسية.

وهو لمّا قال بالسريان أو الشبح والظل، كما في آخر كلامه، وأنّ الوجود ـ علىٰ مراتبه ـ شدة وضعفاً ـ يرجع لوجوده تعالىٰ، فهو كلّ الوجود، فحياة كلّ حي حياته بذاته، وكذا وجوده، قال بهذا، فتكون الثمانية المذكورة في الآية بالآخرة هو المراد بهم بحسب الوجود، وإن نسب للملائكة بحسب تعيّن الذات في الوجود.

فما أجرأ هذا المتصوّف علىٰ الله ورسوله! ويزعم أنّه أهل معرفة وتوحيد، بما لا يحصل لغيره. وعلىٰ قوله يصحُّ تسميته تعالىٰ بكلّ موجود، لما فيه من صفة وجود جامعة، بل لكونه كلّ الوجود وصفاته.

قال: «وشبّه ذاته الأقدس بالماء، كما شبّه نور ذاته في القرآن بمشكاة، فقال: ﴿ اللهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ ﴾[1] وكان علم الأشياء مندمجاً في ذاته تعالىٰ، بلا حلول واتّحاد، وذاته الأقدس كانت قبل الأرض والسماء، والجن والإنس، والشمس والقمر وغيرها، وأوّل تلك العلوم هو روحانية رسول اللهﷺ، وروحانية علي عليه السلام، والباقي من الأئمة الاثني عشر عليهم السلام؛ لأنّ من كان أقوىٰ وجوداً فهو أقدم وجوداً، بدليل الإمكان الأشرف، الموروث من الحكماء القدماء، وإن كان آخرهم زماناً، كما قال نبينا: (كنت نبياً

---

(١) «النور» الآية: ٣٥.

وآدم بين الماء والطين)[١]. وقال عليعليه‌السلام: (كنت ولياً وآدم بين الماء والطين)[٢].

والباقي من الأئمة ـ وهم واحد ـ مع جدّهم وأبيهم في كلّ حال؛ لأنَّ وجود كلّهم كلّي شامل لجميع الممكنات، وكلّ لهم كأبيهم وجدّهم، ولكلّ منها براهين عقلاً ونقلاً».

أقول: نعوذ بالله منه، فكون ذاته تعالىٰ هي الماء الحامل للعلم ـ فيكون محلاًّ للحوادث، أو العلم الذاتي الإجمالي مندمج فيه، فالمخلوقات كامنة فيه، فالأشياء تبرز من ذاته، فهو يلدها، كما هو صريح قوله ـ خطأ [ـ] ظاهر. وكذا جعله نور السماوات بمعنىٰ وجوده، فهو وجود الأشياء، ولا يحصي فساده إلّا الله تعالىٰ، فالمستغاث بالله من هذا الرجل.

وقوله: «بلا حلول ولا اتحاد» لا يدفع الفساد؛ لأنّه أراد به حلول مغايرة في آخر، أو اتحاد الغيرين في شيء، ومراده كون الحقيقة واحدة، فالمعلومات كامنة فيه ومندمجة اندماج المعاني في العقل، أو الشجرة في النواة، أو الذهن في أصله، سبحانه عمّا يشبهه الجاهلون والملحدون علوّاً كبيراً.

وعلىٰ قوله هذا تكون روحانية محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله هي بسبب الاتّحاد والاندماج، وصرّح به في غير موضع [وأنّه فانٍ في الله، والأئمة فانون في الله بواسطته، وصرّح بهذا في غير موضع][٣] من كتاب الحجّة، وسيأتي.

ومراده بالتعدّد من جهة ما يلحق وجود الذات من التعدّد بالأعيان، ومراتب الإمكان اللازمة، وآخر كلامه يشير إليه، والبراهين عقلاً ونقلاً تبطل جميع قوله، إلّا وجود الإمكان الأشرف؛ فإنّه مسلّم، ولكن لا كما يقول ويتوهّم.

قال: «فأوّل من أقرّ ونطق بالربوبية كانوا همعليهم‌السلام، وكان حقيقة محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله أولاً بالحقيقة، وعلي وأولادهعليهم‌السلام أولاً بالإضافة، وقد علمت أنّ الوجود من حيث إنّه وجود هو عين الدليل علىٰ الربوبية والإقرار بها، فإنّ الدليل والإقرار كما يكون بالألفاظ، كذلك يكون بالأعيان. وكونهم أوّل الأشياء إقراراً؛ لقوة وجودهم بالنسبة إلىٰ الأشياء في الاندماج، بلا حلول واتحاد، وثبت بدليل الإمكان الأشرف أنّ كلّ قوي الوجود أقدم من ضعيفه، والتقدّم ها هنا هو التقدّم بالشرف، (فقالوا: أنتَ ربنا) بلسان الحال والوجود، (فحمّلهم العلم

---

(١) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٢١، ح ٢٠٠؛ «كشف الخفاء» ج ٢، ص ١٣٢، ح ٢٠١٧.

(٢) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٢٤، ح ٢٠٨ بتفاوت يسير؛ «المجلي» ص ٣٧٢.

(٣) ليست في «ب».

والدين) في الاندماج في الوجود الإجمالي، وكلٌّ من العلم والدين عين الوجود، ووجودهم ـ من كونه كلّياً ـ يكون علمهم ودينهم كلياً، فهم عليهم السلام حاملون إياهما».

أقول: لمّا كانوا الحاملين لأمره، وهم صفوة الوجود، فسارعوا إلىٰ قول: ﴿ بَلَىٰ ﴾ قبل الكلّ، قبلية بالرتبة والشرف، والتقدّم الأزلي الإضافي، والسرمدي الحقيقي لا الخفي، وأوّل من قال منهم: ﴿ بَلَىٰ ﴾، محمّد، ثمّ عليّ، ثمّ الحسن، ثمّ الحسين عليهم السلام، ثمّ القائم، ثمّ الثمانية عليهم السلام علىٰ ترتيبهم، ثمّ الزهراء عليها السلام، إلّا أنّه لمّا كان الأشرف محمّداً ثمّ علي، بالنسبة لباقيهم، أفردهم أولاً بالعطف، وجمع الباقي، و [لأنّ][1] هذه رتبتهم الأوليّة الأمرية حال الذكر، واستنطقهم فيها قبل الكون والتكوين لمن سواهم.

وليس قوّة وجودهم سبب الاندماج الذي عناه في كلامه السابق، وأشار له هنا، فإنّه ضلال و[ـ]، بل أقرّوا بلسان حالهم ومقالهم المناسب لذلك المقام، (**فحمّلهم العلم**) بالحقائق، ومبدأ البدء والأسباب، في مقامهم الإمكاني والذكري الحادث المجعول بنفسه، من غير اتّحاد به ـ حقيقةً ـ ولا اندماج، تعالىٰ الله عن ذلك، وقصر الممكن عنه، وهم حاملون للكلّي الإجمالي في مقامه، ولتفصيله في مقامه.

قال: «(**ثمّ قال للملائكة: هؤلاء حملة ديني وعلمي، وأُمنائي في خلقي**) والملائكة هي قوىٰ الأرض والسماء، وما فوق الأرض والسماء من عالم المثال والعقل، وكلّهم أجزاء لوجودهم عليهم السلام الكلّي بالإجمال، والكلّ شاهد وحاضر عند أجزائه، فالأجزاء ليسوا مقرّين بالربوبية حيث أقرّوا عليهم السلام؛ بل هم عليهم السلام كانوا شاهدين وحاضرين في ضمن الكلّ اعتباراً.

وإنّما قلنا: إنّ الأجزاء ليست مقرّين حيث أقرَّ الكلّ، لأنَّ الكلّ أقوىٰ وجوداً من كلّ جزء؛ لأنَّ طبيعة الوجود فيه أكثر، والأجزاء مراتبه، فهو أقدم؛ لما مرَّ من أنّ كلّ قوي وجوداً أقدم، فإذا كان الكلّ أقدم وجوداً من الجزء يكون أقدم في كمالات الوجود، والإقرار من كمالات الوجود، والإقرار من الكلّ أقدم من الأجزاء».

أقول: ليس الملائكة قوىٰ النفس والعقول، ولا نفس العقول والنفوس، وإن سمّي العقل ملكاً تارة، بل هم خلق مستقلّون موكّلون بأعمال، وملائكة كلّ مقام من جنسه وما يناسبه، والملائكة وجميع الموجودات من فاضل وجودهم، علىٰ مراتبهم، ولكلّ وجود مستقل

---

(١) في «أ»: «لا».

وهو فرعه، وظهوره فيه، في جزئي ظهوراً ووجهه ظهوراً، لا أنّه الكلّ.

والمعلول لا يكون في رتبة العلّة، ولا الصفة والموصوف، ولا المسبب والسبب، وكذا المستنير والمنير، أو الشعاع والمستنير، فلذا سبق بالإقرار قبل الكلّ، بكلّ معنىً من أنواعه: السرمدي، والدهري، والزماني، والشرف، والرتبة، إلّا سبق أزل الآزال، فليس لممكن.

واعلم أنّا إذا قلنا بأنّ كلّ ما كان أقوىٰ وجوداً فهو أقرب إلىٰ الوجود وأتم، فإنّا نريد به بحسب مقامه المخلوق، وما اقتضته فطرته الاختيارية، ونسبة بعض لبعض لا إلىٰ الله تعالىٰ، فلا نسبة لأحد عند الذات، بل نسبة جميع المفعولات إلىٰ قدرة الله نسبة واحدة، فليس شيء أقرب إليها من شيء، ولا أقهر عليها من شيء، ولا شيء أبعد عنها من شيء، بل استوت من كلّ شيء مطلقاً، ولا نقول بالشبر والذراع، ذاك قول المتصوفة الكفرة.

قال: «(ثمّ قال لبني آدم) الذين هم أيضاً مندمجون في ضمن الكلّ: (**أقرّوا لله بالربوبية ولهؤلاء بالولاية**)».

أقول: لا يُسئل مخلوق إلّا بعد إبرازه من المادة وخلوصه من الاندماج، وإلّا فهو فيه مخفي لا يجيب، وقابل لإمكانات لا نهاية لها؛ لوجود المكتوب في المداد قبل الكتابة، وذكر الملائكة أولاً، ثمّ لبني آدم كما رأيت في القرآن، لظنّ كثير شرف الملائكة؛ ولأنّه إذا حصلت الشهادة والإقرار منهم، فبأن تكون من بني آدم بطريق أولىٰ، ولتكون حجّة عليهم؛ ولأنّ سبب خلافها في الإنسان الأغشية الظلمانية.

قال: «وإنّما قال لبني آدم: (أقرّوا) ولم يقل للملائكة، مع أنّ كلاً منهما كان موجوداً في ضمن الكلّ؛ لأنّ بني آدم إنسان، والإنسان آخر الموجودات، وهو ـ دون غيره ـ جامع لجميع الصفات والكمالات، والإقرار بالله لا يليق إلّا للإنسان، والملائكة يقرّون بأسماء أُخرىٰ لله، مندرجة تحت الاسم: الله، ولا يمكن أن يقرّوا باسم الله، والإقرار ها هنا ليس باللسان، بل المراد منه كون المُقِرّ مظهراً للاسم الذي يقرّ به، من كونه مظهراً ولو شأناً، والملائكة أجزاء، ولا يكون أمثالاً قط.

ورجوع بعض بني آدم من الكفّار عن الإقرار، الذي كانوا عليه في ضمن الكلّ، لأجل هيولانيّتهم، وإلّا أنّهم في كونهم آدم، وجامعاً بالقوّة، مقرّون بالربوبية دائماً بالفطرة وهم لا يشعرون، لِما علمت أنّ تجلّي الاسم علىٰ أي شيء إقرار الشيء بالمتجلّي، والله تعالىٰ متجلّ علىٰ كلّ شخص من الإنسان، فكلّ شخصٍ من الإنسان مقرّ بالله فطرة، وإن أنكر لساناً».

أقول: الصورة الإنسانية هي أوّل مخلوق أيضاً، فلهذا كانت جامعة وصعدت لا إلىٰ نهاية لها في الإمكان، **(وهي الكتاب الذي كتبه تعالىٰ بيده)**، و**(الصراط الممدود [بين الجنة والنار][1])**، كما روي[2]. والإقرار بالله ورسوله وبالأئمة أُخذ علىٰ جميع الخلق، من ملك وإنسان وجان وغيرهم، وعرضهم علىٰ الملائكة، وقوله لهم ذلك طلبٌ منهم لذلك؛ ولأنَّ طلبه من الإنسان يدلُّ علىٰ طلبه من الملائكة بطريق أولىٰ، والكلّ مسؤول، والمطلوب الإقرار بأي اسم دالّ علىٰ الذات، والإقرار يشمل الحالي والمقالي، ويدخل في المطلوب المقالي.

وكونهم في ضمن الكلّ لا ينافي إنكار بعض، فهو لا ينافي الاختيار، والوجود عام، وكذا إلقاء الدلالة وتعريف المطلوب لهم منهم في ذواتهم عام، ففي كل مثال دال وإن اختلفوا في الدلالة. وفي الملائكة الكلّي والجزئي، وليس المقصود هنا إقرار علم الوجود وفطرته، بل الإقرار اللساني، والعمل بمقتضىٰ ذلك، في كلّ مقام بحسبه.

تنبيه: هذا الماء الذي حمل أوّلاً علمه ودينه سابق خلقه علىٰ خلق الوجودات المقيّدة، وهو الحقيقة المحمدية، في مقام الأمر، وبه حياة كلّ شيء؛ لأنّه أمر الله الذي قامت به الأشياء قياماً ركنياً، وهو أمر الله المفعولي، وأولية العقل باعتبار الوجود المقيّد.

وقال ملّا خليل بعد ذكره صدر الحديث، إلىٰ قوله: **(أو شمس أو قمر)**: «كأنّه إشارة إلىٰ ما سيجيء في الباب الثاني من كتاب الكفر والايمان، من قوله: **(إنَّ الله عزَّ وجلَّ قبل أن يخلق الخلق قال: كن ماء عذباً أخلق منك جنتي وأهل طاعتي، وكن ملحاً أُجاجاً أخلق منك ناري وأهل معصيتي)**[3]... إلىٰ آخر الحديث.

ولا يضرّ ما فيه من الضعف، وليس المراد بهذا الماء المذكور في هذه الرواية هو الماء الحالي، أو الأُجاج المذكور في هذا الحديث، بل عبارة عن الكسر والذوبان حتىٰ يصاغ منه آخر».

ثمّ قال: «**(فلمّا أراد)** - إلىٰ - **(فحمّلهم العلم والدين)**. ظاهر هذا أن نشر الخلق والسؤال والتحميل حين كوّن الخلق مياهاً غير ممزوجة بالتراب، فظاهر أحاديث كتاب الكفر والايمان أنّ ذلك بعد المزج، ويمكن الجمع بأنَّ ذلك وقع مرّتين، أو بأنّ التراب لمّا كان

---

(١) من المصدر. (٢) «المجلي» طبعة حجرية، ص١٦٩.

(٣) «الكافي» ج٢، ص٦، ح١.

مخلوقاً من الماء، ومخلوطاً به خلطاً يمتاز الماء فيه، نسب ذلك هنا إلىٰ الماء، (ثمّ قال للملائكة: **هؤلاء حملة ديني**)... إلىٰ آخر الحديث».

ثمّ قال: «إن قلت: ما فائدة هذا السؤال والجواب والإقرار والشهادة، مع نسيان بني آدم لذلك؟

قلنا: فائدته الدلالة علىٰ ظهور الأمر، وأنّ المخالف مخالف عمداً، مع إقرار قلبه به في الدنيا، فإن جميع ما أقرّوا به معلوم للمخالف، لم تبق إلّا معارضة وهمية، لولاها لم يكن في التصديق ثواب عظيم. وإنّما خالفوا لاتّباع الهوىٰ والآباء والسلاطين وكسب الوظائف، والفراغ من ضيق الحق، كما يشاهد في كلّ زمان، ولعلّ هذا مخصوص بما عدا المستضعفين والأطفال والمجانين، ونحوهم من الطوائف السبع، الذين ورد في الحديث[١] أنّهم غير مؤاخذين بعدم الإقرار، بل يتعلّق بهم تكليف في الدار الآخرة»[٢].

أقول: السؤال وقع أكثر من ثلاث، وسيأتي تفصيله، | و | أقول: التكليف في العالم الثاني بعد الأول هو الأوّل، ولكن بزيادة تفصيل، لزيادة الكثرة والشروط لعالم الذرّ الثاني ـ عالم الصور ـ بالنسبة إلىٰ الأول: المعاني، وكذا الدنيا بالنسبة إلىٰ ما سبق، وكله [سبب][٣] التطورات الطارئة عليه لما في إمكانه.

فقوله: «فما فائدة السؤال»... إلىٰ آخره، مع أن فيه التعرّف في كلّ شيء، وتتميم الحجّة عليه في مقامات الوجود، وإظهار الكرم والجود، وكل سابق شرط للاحقّ، واستكماله به ويعود إليه، ولكن بزيادة كمالية، في زيادة أو نقص.

تنبيه: قد عرفت فيما سبق دوران الوجود علىٰ الخلق والرزق والحياة والممات، فكلّ شيء مخلوق مفتقر لها، وأُصول العوالم: جبروت وملكوت وملك، والملائكة الحملة لذلك أربعة، عرفتهم كلّية، تحت كلّ واحد منهم أعوان كثيرة ملأت العوالم، ولكلّ مقام منها أحكام تخصّها، وبتمام دور هذه السنة الزمانية، يتمُّ دورها [وبروز][٤] أحكامها من ذلك، وكلّ سنة ـ بحسب مقامها ـ ثلاثمائة وستون يوماً، فإذا قسّمت علىٰ الأربعة خرج لكلّ ملك تسعون ملكاً واسماً، يجري ذلك في العوالم الثلاثة، لكلّ عالم ثلاثون اسماً،

---

(١) «التوحيد» ص٣٩٢، ح٤؛ ص٣٩٣، ح٥.

(٢) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ٩٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في «ب»: «بسبب». (٤) في «أ»: «ويرون».

وبينهم معاونة، فلجبرائيل الإيجاد في الثلاثة العوالم، ولإسرافيل الإحياء فيها، ولميكائيل فيها الرزق، ولعزرائيل الموت.

والبروج مقسومة عليهم، فلجبرائيل الحمل والأسد والقوس، ولميكائيل السرطان والعقرب والحوت، ولإسرافيل الجوزاء والميزان والدلو، ولعزرائيل الثور والسنبلة والجدي. وكلّ ملك من هذه الملائكة الأربعة يعينه رئيس الجبروت والملكوت والملك، وما لكلّ ملك في كلّ عالم بعينه بنصف ثلثيه.

والحاصل: أنّ كلّ ما يجري لملك من النسبة يجري لغيره مثلها، وإذا دارت هذه السنة بحسب الأحكام وبروزها، بما ذكر من الأركان والأعوان، وأحكام الجنس والنوع والجزء، تمّت السنة، وهو عام، ومظهره العام الزماني عام أو أكثر، وإطلاق العام عليهما حقيقة، ولكن تلك أولاً، وهذه ثانياً، وألف عام ألف نوع من أنواع الطبيعة، وألف نوع من أنواع المادة، ولكل نوع عالم وألف ألف آدم، والإنسان إنموذج، جميع هذه مسطور فيه، وكلّها مسطورة في اللوح الكلّي بالقلم، وموجودة في القلم قبل تعلّقه باللوح وارتباطه به، وفي الدواة الإمكانية، والقلم الأولي الإمكاني بالإمكان، وجفّ القلم بها، وكلّ يوم هو في شأن، بحسب المدد وتجدّده، ولا نهاية له. وكان المناسب تقديم هذا التنبيه، والأمر سهل.

وللملّا الشيرازي كلام طويل، أكثره نقلي، ولم يرد فيه لتحقيق دراية الحديث، ولننقل مختصر بعضه.

فقال: «حياة كلّ ما في هذا العالم بالماء، وحياة ما في الآخرة بالعلم، والعوالم متطابقة، فعبّر عن العلم بالماء، قال تعالىٰ: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَىٰ المَاءِ﴾[1] أي علمه في الأزل علىٰ الماء، وهو العنصر الأول الذي فيه صور المعلومات كلّها، وذلك العنصر علم، لكنّه إجمالي، يحفظ تفصيل العلم»[2].

ثمّ قال: «وهو أمر عقلي قدسي، وهو أصل الموجودات، المسمّىٰ عند الصوفية: بالنفس الرحماني»[3].

أقول: يريد به العقل الكلّي الأول بجهة العقلية، ويعني بتفاصيل العلم الصور العلمية

---

(١) «هود» الآية: ٧.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٣٦٥، باختصار.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٣٦٨، بتصرّف.

القديمة، وحياة الدنيا أيضاً بالعلم، ويريد بالأزل مرتبة الذات، وليس علمها علىٰ الماء، لكنّه يثبت الصور الأسمائية أزلاً، ويثبت تعدّداً اعتبارياً. والعنصر الأول الحاصل لعلمه الإمكاني الكلّي - لا الذاتي - عرفته، ولو حمل علمه الذاتي غيره حمله تعالىٰ، ولم يكن عينه، تعالىٰ الله عن ذلك.

وقوله بتطابق العوالم يريد به ما في هنا طبق ما في النفوس، وهو لما في العقول، ومنه لما في العناية الأُولىٰ ورتبة الذات، فانتهىٰ إلىٰ الضلال، نعوذ بالله منه، وكلّ هذا باطل لا عبرة به كما عرفناك متفرّقاً.

قال: «(**فلمّا أراد أن يخلق الخلق نثرهم بين يديه**) إشارة إلىٰ وجودهم التفصيلي الكوني، بعد وجودهم الإجمالي العقلي، وبعد نزولهم إلىٰ الكثرة من عالم الوحدة»[1].

أقول: يشير إلىٰ ثبوتهم في رتبة الأزل أولاً، والوحدة التي هي عين الذات، فالخلق برز من الله وإليه يعود، سبحانه وتعالىٰ عن ذلك، وسبق وسيأتي منه التصريح به، والله لا يعود لذاته شيء ولا يبرز منها شيء، والكلّ فيها معدوم [عدماً مطلقاً، ووجودها][2] في الإمكان، فتدبّر.

ثمّ نقل أقوال أهل الظاهر والنظر في عالم الذرّ، في آية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ الآية[3]، أعرضنا عنه اختصاراً، ولطول البحث معهم في ذلك.

ثمّ قال في الآية بما يدلّ علىٰ أنّ أوّل عالم الذر النفوس، حين كونهم في أصلاب الآباء العقلية، ومعادنهم الأصلية[4]، وليس أول عالم الذرّ ذلك من مقام المعاني، وليست النفوس في العقول كما أشار له، ولنعرض عن البحث معه هنا، فالنفس في استعجال وملال، وكفىٰ غيره عن البحث معه هنا، والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل.

وقال الكاشاني في الوافي: «قد يراد بالماء المادة الجسمانية، التي خلق منها الجهل وجنوده، والنار، وتوصف بالأُجاج كما في حديث العقل والجهل[5]. أو قد يراد به ما خلق منه الأصفياء والجنة باعتبار قبوله الكمالات من الله سبحانه، وهو المراد هنا. وقبلية حمل

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٣٦٨، باختصارٍ ما.

(٢) في «أ»: «عدم مطلق ووجودها»، وفي «ب»: «عدم هو وجودها».

(٣) «الأعراف» الآية: ١٧٢.

(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٣٧٣.

(٥) «الكافي» ج ١، ص ٢١، كتاب العقل والجهل، ح ١٤، وفيه: (ثم خلق الجهل من البحر الأُجاج ظلمانياً)...

الدين والعلم إياه ـ علىٰ الموجودات المذكورة ـ بالذات لا بالزمان»[١].

أقول: الماء وإن كان يراد به ما ذكر، لكن ليس المراد به هنا العقل بما اعتبره، بل المراد به ما سبق، وهو متّبع لأُستاذه. وأمّا كون القبلية غير زمانية فحقّ، علىٰ أحد معاني العرش، لا مطلقاً.

قال: «(نثرهم) أي نثر ماهياتهم وحقائقهم بين يدي علمه، فاستنطقها بألسنة قابليات جواهرها واستعدادات ذواتها، يشير لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ الآية، أي عند كون نفوسهم في أصلاب آبائهم العقلية، ومعادنهم الأصلية»[٢].

أقول: بل سُئلوا بما أُلقي في هوياتهم، وسألهم بعلمهم المناسب لذلك المقام وصورهم، وأجابوا، المطيع بما أُلقي فيه، وبعض خالف، ولا حقائق لهم في علمه الذي يريده، وليس أوّل الذرّ النفوس.

قال: «وقالوا بألسنة تلك العقول: ﴿بَلَىٰ﴾ أنت ربنا الذي أعطيتنا وجوداً قدسيّاً ربانياً، سمعنا كلامك وأجبنا خطابك»[٣].

أقول: بل أجابت النفوس في الصور بلسانها ـ وهو ظاهر العقل في مقامها ـ جواب اعتقاد أو إباء بالربوبية والنبوّة والولاية، علىٰ مراتبهم.

إلىٰ أن قال: «فنزّل تمكينهم من العلم بها، وتمكنهم منه، بمنزلة الإشهاد والاعتراف، علىٰ طريق التمثيل، مثل قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٤] وقوله: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[٥]، ولا قول ثمة، وإنّما هو تمثيل وتصوير للمعنىٰ، وسيأتي ذكر لهذا الحديث»[٦].

أقول: هذا يُبطل الحديث، بل جميع أحكام المعاد والمبدأ، إذا أجرىٰ هذا التأويل في الآي والسنّة، وهذا مختار جماعة من العامة[٧]، وبطلانه من وجوه كثيرة عقلاً ونقلاً، أغنىٰ

---

(١) «الوافي» المجلّد: ١، ص٥٠١ – ٥٠٢، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الوافي» المجلّد: ١، ص٥٠٢، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الوافي» المجلّد: ١، ص٥٠٢.

(٤) «النحل» الآية: ٤٠.

(٥) «فصلت» الآية: ١١.

(٦) «الوافي» المجلّد: ١، ص٥٠٢، بتفاوت.

(٧) انظر: «تفسير الكشاف» ج ٢، ص ١٧٦؛ «التفسير الكبير» ج ١٥، ص ٤١ ـ ٤٢؛ «تفسير البيضاوي» ج١، ص ٣٦٧.

الإشارة لها عن نقل جملة منها، فضلاً عن الاستقصاء.

قال: «ولا يبعد كون النطق باللسان الملكوتي في العالم المثالي الذي دون عالم العقل، فإنّ لكلّ شيء ملكوتاً، وهو باطن الملك، كما قال جلّ وعزّ: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ﴾[1] لأنّها من جنس الملكوت»[2]... إلىٰ آخر قوله.

أقول: ما أكثر خبطه، يقول: «الملكوت | في العالم | المثالي»، والمثالي آخر الملكوت، لا أنّه الملكوت، والنطق بلسان أوسط الملكوت، إن كان المراد به النفوس، وإن أُريد به العقول فهو لسان الجبروت مقام المعاني، والأول مقام الصور، لكن عنده الملكوت ودار الآخرة هي صور النفس الخيالية، وهي مجرّدة مستقلة، وبنىٰ عليها النشأة الآخرة، وثوابها وعقابها كلّها داخلة في النفس، تبعاً لأستاذه، وسيأتي بيانه في مجلّد المعاد[3] إن شاء الله، مع بطلانه.

وحينئذٍ فتنزيله الآية علىٰ ذلك باطل، وإن كانت حقّة، مع أنّه ذكر هذا احتمالاً. والحاصل: أنّه لا حقّ عنده ولا عند أُستاذه، والله العاصم والمسدد.

قوله: «ثمّ قال لبني آدم: أقرّوا لله بالربوبية، ولهؤلاء النفر بالولاية والطاعة، فقالوا: نعم، ربّنا أقررنا. فقال الله للملائكة: اشهدوا، فقالت الملائكة: شهدنا علىٰ أن لا تقولوا[4] غداً: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ المُبْطِلُونَ﴾[5]. يا داود [وإنّ][6] ولايتنا مؤكدة عليهم في الميثاق».

أقول: غير خفي تواتر الروايات علىٰ أنّ ولايتهم أُخذت علىٰ الكلّ، حتّىٰ أُولي العزم،

---

(١) «العنكبوت» الآية: ٦٤.

(٢) «الوافي» المجلّد: ١، ص٥٠٣، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «هدي العقول» ج ١٠، باب الحشر وأحكام المعاد.

(٤) في المصدر: «يقولوا» بدل «تقولوا».

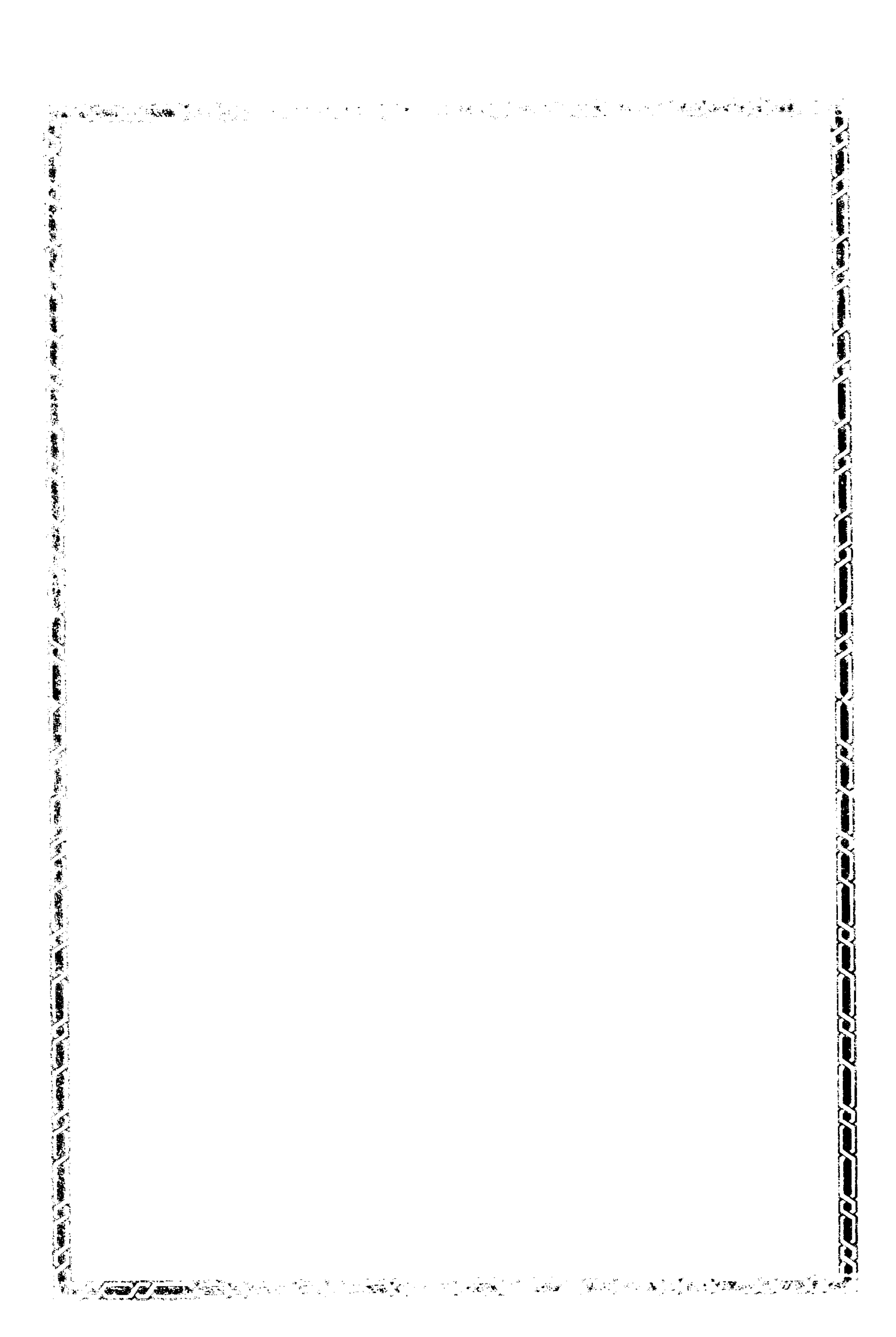
(٥) «الأعراف» الآية: ١٧٢ - ١٧٣، وفي المصدر: «أو يقولوا» بدل «أو تقولوا».

(٦) ليست في المصدر، وفي «ب»: «إن».

كما ورد[1] في تفسير: ﴿ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ ﴾[2] ولكن الإقرار يختلف، فيقع عن دهشة، وتبعاً عن معرفة واعتقاد، علىٰ مراتبه، وعن متابعة، وإن أبطن خلافه، فجاءت المعصية والطاعة، وافترقوا فرقاً، وأشهدَ عليهم استظهاراً، وكيف لا توجد كذلك، وهم واسطة الكلّ في الكلّ، فتدبّر.

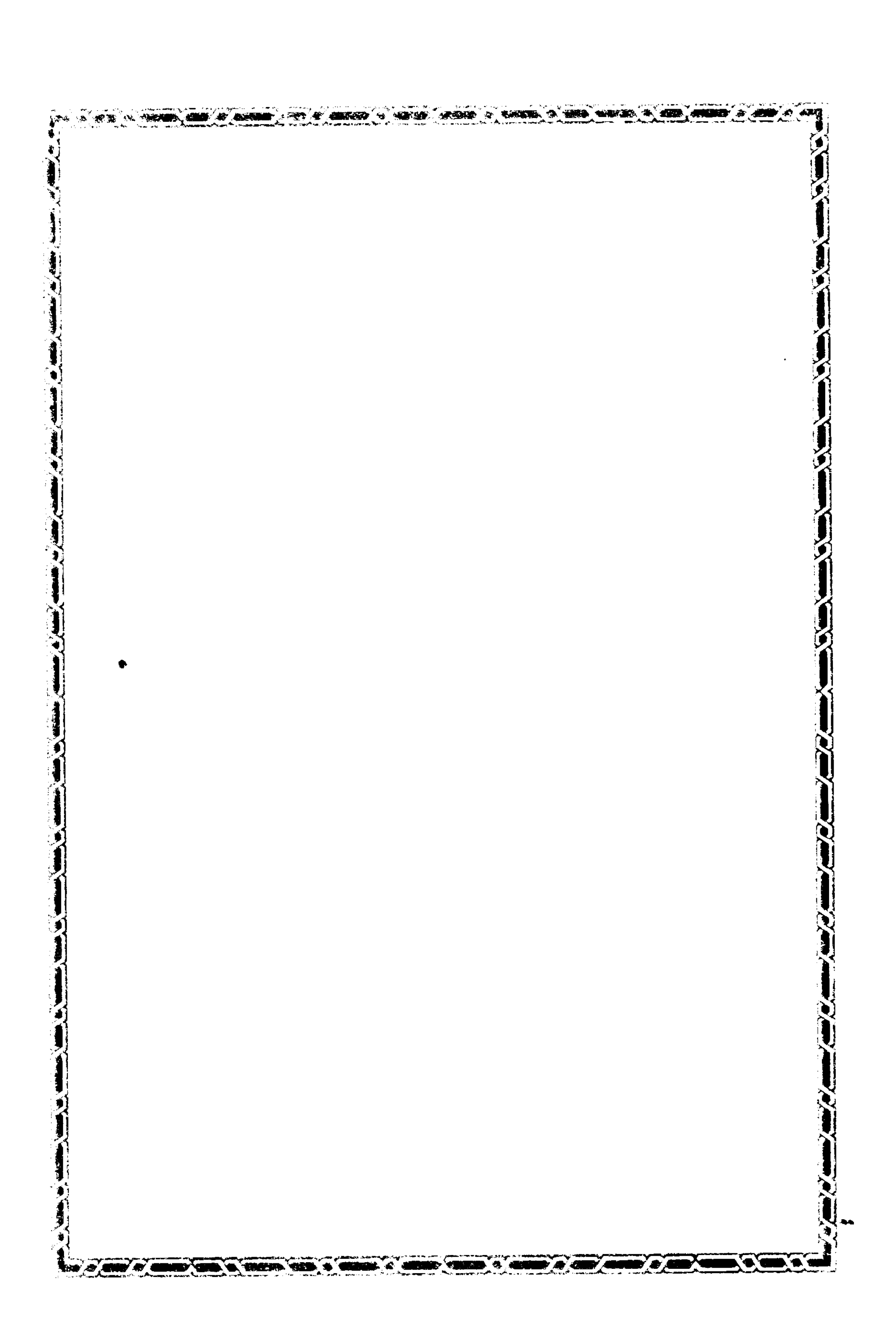
❋ ❋ ❋

(١) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ١، ص ١٣٤. (٢) «آل عمران» الآية: ٨١.



الباب الحادي والعشرون

الـروح



أضواء حول الباب

أقول المقصود هنا من الباب بيان معنىٰ: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾[1] لئلّا يتوهّم التشبيه من ظاهرها، أو أنّها تنفصل عن الله انفصال جزء من كلّ، فيلزم أن يلد، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً، أو هي الله ـ كما زعمه بعض فرق الضلال، والنصارىٰ قالوا[2]: إنّ عيسىٰ الله وجزؤه، أو تدرّع به ـ أو أنّها غير مخلوقة، ونحو ذلك.

وتوهّم بعض أهل التصوّف في قوله تعالىٰ: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ أنّه من قبيل: «نفسي» و«ذاتي»، وبما ستعرف تبطل هذه الأقوال. وأحاديثه أربعة.

المراد من الروح

واعلم أنّ الروح قد تطلق[3] ويراد بها العقل الأوّل، أو النفس علىٰ أقسامها، أو البرزخ بين العقل والنفس، أو المقاربة، ومعان أُخر ستأتي، أو جبرائيل، لكن لابدّ من نصب قرينة، كما أنّ عالم الأرواح قد يطلق علىٰ جملة الملائكة والمجرّدات.

وأمّا الروح ـ حيث لا قرينة أولاً في مقام التقسيم ـ فهي خلق أعظم من جبرائيل وإسرافيل وسائر الملائكة المقرّبين.

انظر إلىٰ السجّاد عليه السلام في الصحيفة، أفردها فقال: (والروح الذي هو من أمرك)[4] و(من)

---

(١) «الحجر» الآية: ٢٩؛ «ص» الآية: ٧٢.	(٢) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص٢٦٣، ٢٧٠.

(٣) للتوسعة انظر: «كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم» ج١، ص٨٧٥ – ٨٨٥، «الروح».

(٤) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٤٣، دعاؤه في الصلاة علىٰ حملة العرش.

بيانية، وعالم الأمر هو عالم المشيئة، والإبداع مقابل للخلق، وهو يشمل الإبداع والاختراع والتكوين، قال تعالىٰ: ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾[١].

ويسمّىٰ بعالم الأمر، قال تعالىٰ: ﴿ أَتَىٰ أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ * يُنَزِّلُ المَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ ﴾[٢] فجعل تنزّلها بالروح، فهي الواسطة في تنزّلهم، فهي غيرهم.

محمد بن يعقوب، بسنده عن سعد الاسكاف، قال: أتىٰ رجلٌ أميرَالمؤمنين عليه السلام يسأله عن الروح، أليس هو جبرئيل؟ فقال له أميرالمؤمنين عليه السلام: (جبرئيل عليه السلام من الملائكة، والروح غير جبرئيل) فكرّر ذلك علىٰ الرجل، فقال له: لقد قلت عظيماً من القول، ما أحد يزعم أنّ الروح غير جبرئيل، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: (إنّك ضالّ تروي عن أهل الضلال، يقول الله تعالىٰ لنبيّه صلى الله عليه وآله: ﴿ أَتَىٰ أَمْرُ ٱللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُون * يُنَزِّلُ ٱلْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ ﴾ والروح غير الملائكة صلوات الله عليهم)»[٣].

سعد بن عبد الله، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾[٤] فقال: (جبرئيل الذي نزل علىٰ الأنبياء، والروح يكون معهم ومع الأوصياء لا يفارقهم، يفقههم ويسدّدهم من عند الله، وأنّه لا إله إلّا هو، محمدٌ رسول الله صلى الله عليه وآله، وبهما عُبد الله واستعبد الخلق، علىٰ هذا الجن والإنس والملائكة، ولم يعبد الله ملك ولا نبي ولا إنس ولا جان، إلّا بشهادة أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمداً رسول الله، وما خلق الله خلقاً إلّا لعبادته)[٥].

وفي البصائر: عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ قال: (خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل، كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو مع الأئمة عليهم السلام، وهو من الملكوت)[٦].

وبإسناده عن أبي الصباح الكناني، عن أبي بصير، قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن قول

---

(١) «الاسراء» الآية: ٨٥. (٢) «النحل» الآية: ١ - ٢.

(٣) «الكافي» ج ١، ص ٢٧٤، باب الروح التي يسدد...، ح ٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «النحل» الآية: ٢.

(٥) «مختصر بصائر الدرجات» ص ٣ ـ ٤؛ «تفسير البرهان» ج ٢، ص ٣٦٠، ح ٥، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر. (٦) «بصائر الدرجات» ص ٤٦٢، ح ٩.

الله تبارك وتعالىٰ: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلَا الإِيمَانُ ﴾[1] قال: [(خلق من خلق الله، أعظم من جبرئيل وميكائيل، كان مع رسول الله ﷺ، يخبره ويسدّده، وهو مع الأئمة من بعده)[2].

وبإسناده عن علي بن أسباط، قال: سأله رجل من أهل هيت ـ وأنا حاضر ـ عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا ﴾ قال:][3] (منذ أنزل الله ذلك الروح علىٰ محمد ﷺ ما صعد إلىٰ السماء، وإنّه لفينا)[4].

وعنه عليه السلام: (أنّ له سبعين ألف وجه، لكلّ وجه سبعون ألف لسان، لكلّ لسان سبعون ألف لغة، يسبّح الله تعالىٰ بتلك اللغات كلّها، يخلق الله تعالىٰ بكل تسبيحة ملكاً يطير مع الملائكة إلىٰ يوم القيامة، ولم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح غير العرش، لو شاء أن يبلع السماوات والأرضين السبع بلقمة واحدة لفعل)[5]، فسبحان مَن هو علىٰ كلّ شيء قدير.

العياشي: عن زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ قال: (خلق من خلق الله، والله يزيد في الخلق ما يشاء)[6].

وعن زرارة وحمران، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام في: ﴿ ويَسأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ﴾ قالا: (إنَّ الله تبارك وتعالىٰ أحد صمد، والصمد الشيء الذي ليس له جوف، فإنّما الروح خلق من خلقه، له بصر وقوّة وتأييد، يجعله في قلوب الرسل والمؤمنين)[7].

وعن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في الآية: (خلق عظيم، أعظم من جبرئيل وميكائيل، لم يكن مع أحد ممّن مضىٰ غير محمد عليه وآله السلام، ومع الأئمة يسددهم، وليس كلما طلب وجد)[8].

وفي رواية أُخرىٰ: (أعظم من جبرئيل، وليس كما ظننت)[9].

---

(١) «الشورىٰ» الآية: ٥٢.

(٢) «بصائر الدرجات» ص ٤٥٥، ح ٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) من « ب ». (٤) «بصائر الدرجات» ص ٤٥٧، ح ١٣.

(٥) «بحار الأنوار» ج ٥٦، ص ٢٢٢، مرسلاً عن أمير المؤمنين عليه السلام، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٣٣٩، ح ١٥٩. (٧) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٣٣٩، ح ١٦٠.

(٨) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٣٣٩، ح ١٦١، بتفاوت يسير.

(٩) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٣٣٩، ح ١٦٢.

بيـان: في القاموس: «الرُّوح ـ بالضم ـ ما به حياة الأنفس، ويؤنّث، والقرآن، والوحي، وجبريل وعيسىٰ عليهما السلام، والنفخ، وأمر النبوّة، وحكم الله تعالىٰ وأمره، ومَلَك وجهه كـوجه الإنسان وجسده كالملائكة»[١].

واعلم أنَّ أعلىٰ الأرواح روح القدس، وهي من أمره، خاصة بمحمد وآله عليهم السلام وسائر الأرواح ـ وهي: روح الحياة، والمدرج، والنموّ، والإيمان ـ من فاضلها، ولها أشعة في كلٍّ.

قال عليه السلام: (**لَروح الإمام أشدّ اتّصالاً بقلوب شيعته من الشمس بشعاعها، إذ أرواحهم خلقوا من شعاعها**) انتهىٰ بالمعنىٰ.

وفي بعض الروايات: (**هذه الروح عمود من نور بيننا وبين الله عزَّ وجلَّ**)[٢].

وفي الجامعة: (**وأيّدكم بروحه**)[٣].

وعن طارق بن شهاب، عن علي عليه السلام، أنّه قال في حديث له: (**الإمام ـ ياطارق ـ بشـر ملكي، وجسد سماوي، وأمر إلهي، وروح قدسي**)[٤].

وستسمع في [كتاب][٥] الإيمان[٦]: أنَّ في غير المؤمن ثلاثة أرواح، وفيه أربع، وفي المعصوم خمس.

وإطلاق الروح علىٰ القوة والتأييد ظاهر من الرواية الأخيرة، وكذا تسمية المعصومين بالملائكة، بل ورد تسمية المؤمنين بهم أيضاً، أمّا الروح البخارية فجسمانية، كما ستعرف، وسيأتيك معنىٰ النفخ.

فاستبان لك أنّ نسبة الروح له تعالىٰ لشرفها وعظمها، لا لكونها منفصلة عن ذاتـه أو تعود له كذلك، بل مبدؤها منه من غير انفصال، بل بمجرّد الإبداع، وإليه تـعود، لا عـود ممازجة ولا مجاورة رتبةً، لاستحالة وصول الحـادث لرتـبة أزل الآزال، وتـعالىٰ الله عـن جميع ذلك، بل علىٰ ما كان لم يزل، ولكن لا أقرب منها.

ولا تتوهّم ممّا سمعت ـ من تسديد الروح وتفقّهها له عليه السلام ـ أنّ هنا مخلوقاً أفضل منهم،

---

(١) «القاموس المحيط» ج ١، ص ٤٥٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج ٢، ص ٢٠٠، ح ١، بتفاوت.

(٣) «تهذيب الأحكام» ج ٦، ص ٩٧، ح ١٧٧.

(٤) «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ١٧٢، ح ٣٨.

(٥) في النسختين: «باب».

(٦) «الكافي» ج ٢، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣، باب الكبائر، ح ١٦.

فإنّها خاصة بهم، فهي روحهم، وكلّ واحد إنّما يسدّده روحه وعقله المختصّ به، في مقامات تفصيله وخطابات بيانه، ولا ينافي اختصاصهم بها كونها مع سائر الأنبياء، فإنّه بالأصل والتبعية، بل عرفت أنّ لها أشعة متنازلة، في كلّ بحسبه، ولم تكن بكلّيتها إلّا مع محمدﷺ وآله، علىٰ مراتبهم.

وقد تسمّىٰ روح القدس بجبرائيل، كما رواه القمّي[1] عن الباقرعليه السلام، في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ ﴾[2] الآية.

وفي الكافي عن ابن رئاب، رفعه إلىٰ أمير المؤمنينعليه السلام، أنّه قال: (**إنّ لله نهراً دون عرشه، ودون النهر الذي دون عرشه نور نوّره، وإنّ في حافتي النهر روحين مخلوقين: روح القدس، وروح من أمره، وإن لله عشر طينات**) الحديث[3].

بيـان: المراد بالنهر: الوجودات المقيّدة.

أوّلها من عقل الكلّ: مقام المعاني.

وروح القدس: العقل، مقام المعاني، والنور الأبيض، وروح الأمر: الروح، والنور الأصفر، ويسمّيان أيضاً: الروح من أمره.

والثاني: واسطة بين العقل والنفس الكلّية، وتسمّىٰ ـ بتنزهها عن الزمان والمدّة والمادة ـ: روح القدس، ولكونها مظهر الأمر تسمّىٰ بروح الأمر، وباعتبار الظهور الزماني اللفظي: قرآن، وتجتمع مع العقل في مقام المعاني.

والمراد بالروح ـ في حديث الأعرابي[4]، عن أمير المؤمنينعليه السلام، وفي الحديث الآخر[5]، وفي أقسامها ـ النفس، وكذا في: قبض الملك روحه، أي نفسه.

وفي: (**أول ما خلق الله روحي**)[6] العقل، في الوجود المقيّد، والتي هي برزخ بين العقل والنفس، ليست هي، بل متعلّقة بها وبرزخ.

فالروح تارة تتحد بغيرها وتارة تخالف، وإذا اجتمعا افترقا، وهي روح إن تعلّقت

---

(١) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج١، ص٤٢١. (٢) «النحل» الآية: ١٠٢.

(٣) «الكافي» ج١، ص٣٨٩، باب خلق أبدان الأئمة...، ح٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «قرة العيون» ص٣٦٣.

(٥) «قرة العيون» ص٣٦٣؛ «بحار الأنوار» ج٥٨، ص٨٥.

(٦) «جامع الأسرار» ص١٤٤، ٣٨٠، بتفاوت يسير؛ «بحار الأنوار» ج٥٤، ص٣٠٩.

بعللها، ونفس ان تعلّقت بالبدن، والنفس تدرك الصور، والعقلُ المعانيَ، ويدرك الصورة في تنزّله بواسطة، ولا يكون النفس عقلاً، بل تشابهه بجهتها ووجهها منه.

وقول الملّا[١] بصيرورتها ـ بعد ـ عقلاً، جهلٌ، مخالف للعقل والنقل، وكذا القول باتّحاد النفوس وصيرورتها بعدُ نفساً واحدة، ثمّ عقلَ الكلّ، وهذا منهم مفرّع علىٰ وحدة الوجود واتّحاد العلم، قل: والمعقول والعقل، وهو باطل.

وقال علي عليه السلام لمن قال له نفس واحدة: (إنّما هي أربعة) وبيّن لكلٍّ قوىً وخواصَّ وبدءاً وعوداً، وكذا في بيانه عليه السلام لكميل، قال عليه السلام: **(هي أربعة: النامية النباتية، والحسّية الحيوانية، والناطقة القدسية، والكلّية الإلهية، ولكلّ واحدة من هذه خمس قوىً وخاصيتان)**[٢].

وفي حديث الَاعرابـي: **(نفس نامية نباتية، ونفس حسية حيوانية، ونفس ناطقة قـدسية، ونفس إلهية ملكوتية كلية)**[٣] الحديث.

وأصل النامية من العناصر الأربعة، وانفعالها بكـرّ أشـعة الافـلاك، وهـي مـن فـاضل الثلاثة، وتعود بالموت ـ بغلبة البرودة واليبوسة ـ عود ممازجة، ولا شعور لها بعد، كعود الشجرة إذا قطعت.

والحيوانية من شعلات الأفلاك، والكواكب أصل انبعاثها، وتظهر في القـلب، مـعدن الدم، حامل الحرارة الغريزية، ومنه تنبعث إلىٰ سائر أعضاء البدن وقشوره، ويتعلّق بالبخار والدخان اللطيف الساري في البدن، وهذا متعلّق [بالهواء][٤] الذي هو النفس الحيوانـية الحاصلة من أشعة الفلك، حتىٰ التأمت الأجـزاء وتـحرّكت بـالإرادة، وتـقوّمها بـالنفس القدسية، وهي متقوّمة بالعقل الجزئي، وهو وجه ورأس من الكلّي، وتعود عَودَ ممازجة؛ لتألفها من الطبائع، هذا بحسب الظاهر.

وباطن النباتية في القبر، في جسم الطبيعة، وباطن الحيوانية في عالم المثال، فأصلها منه من جهة اللذة، بخلاف ظاهرها، فالطبائع لمّا تآلفت واعـتدلت فـي الوزن الطـبيعي، حصل منها بخار معتدل، وزادت اعتدالاً بكرّ الأفلاك عليها، فشابهتها، وحصلت قوّة الحياة والحركة الإرادية، فوصل للبدن وسرىٰ إلىٰ القلب، ومنه إلىٰ سائر الأعضاء، بواسطة الدم،

---

(١) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٥٧٩.

(٢) «قرة العيون» ص ٣٦٣؛ «بحار الأنوار» ج ٥٨، ص ٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «قرة العيون» ص ٣٦٣، صححناه علىٰ المصدر. (٤) في النسختين: «بالهوىٰ».

وهو برزخ بينها والبدن، وهي تعود عود ممازجة كالسابقة، وإن فارقتها من وجه.

وكلّ سافلة منها فاضل العالية وشعاعها، وما يجتمع فيه أكثر من واحدة ـ كالإنسان ـ مبدؤها المتأصل [الثالثة][١]، شعاع الأولىٰ، وتعود إليها عود مجاورة، وما فيها من الأوليّتين عرضية بالنسبة لها، وتصحبه نزولاً، للكمال والتكميل، وهي بالنسبة إلىٰ الحيوان [المستقل نوعاً مستقلاً][٢]، كالصاهل بالنسبة إلىٰ الإنسان، والنفس العالية لا تقبل صورة ما تحتها المنطوية، فإن كان فبوسط، وكذا العكس.

ولمحمد صادق ـ بعد عنوان الباب ـ كلام طويل، قليل التحصيل، كثير الخبط، أعرضنا عنه اختصاراً.

❏ الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿عن الأحول، قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الروح التي في آدم عليه السلام، قوله: ﴿ فَإِذا سَوَّيتُهُ وَنَفَختُ فِيهِ مِن رُوحِي ﴾[٣] قال: هذه روح مخلوقة، والروح التي في عيسىٰ مخلوقة﴾.

❏ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن حمران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَرُوحٌ مِنهُ ﴾[٤] قال: هي روح الله مخلوقة، خلقها [الله] في آدم وعيسىٰ﴾.

أقول: أوضح بقوله عليه السلام: (مخلوقة) أنّها لا تكون منفصلة عن ذاته، لاستحالة ذلك بالنسبة له تعالىٰ، ولمنافاته لكونها مخلوقة، ونسبتها إليه تعالىٰ يدلّ علىٰ المغايرة، وما سواه حادث، حتّىٰ النسبة، فنسبتها له تعالىٰ لكونها منه [بفعله][٥]، وبه تقوم النسب

---

(١) في « ب »: «الثلاثة».

(٢) في « أ »: «المشتعل نوعاً مشتعلاً».

(٣) «الحجر» الآية: ٢٩، «ص» الآية: ٧٢.

(٤) «النساء» الآية: ١٧١.

(٥) من « ب ».

والإضافات، لا بذاته تعالىٰ ولا إليها، وكذا ظهورها في آدم وعيسىٰ دليل ظاهر علىٰ الحدوث، فبطل ما سمعت من الأقوال الساقطة.

وقال محمد صادق في شرح الحديث الأول: «لاتتوهّمن في الآية أنّ تسوية البدن قبل خلق الروح؛ لأنَّ وجود البدن هو روحه، فإنّ كلّ شيء موجود بوجوده، ووجوده مدبّر له وظاهر فيه، وكلّ شيء ظلّ لنحو وجوده ـ أي لوجوده الخاص وقيده ـ فما لم يكن ذا ظلّ لم يكن له ظلّ».

أقول: بل باعتبار الابتداء من قوس العود خلق الأبدان وتسويتها قبل النفخ وظهور الروح فيها، وإذا ظهرت هي سابقة قبل، لأنّ مقامها الدهر، وبحسب التعلّق: نفس، وبتعلّقها بعللها: روح، وليس الوجود هو الروح، ولكلٍّ ماهيةٌ ومادةٌ، في كلٍّ بحسبه.

قال عليه السلام: (**يمسك الأشياء باظلتها، ويمسك الكلّ بقدرته**)[1] وهذه القدرة القدرة الفعلية إذ مقدور، لا الذاتية إذ لا مقدور. والظلّ المنفي عن المعصوم الظل المادي، لا الأول، ولا ينافي ذلك كون الروح وجوداً، وكذا النفوس، فافهم.

قال: «وقد علمت أنَّ وجود الإنسان آخر الوجودات، وهو يشمل كلّ وجود قبله، السببي والمسببي، فالإنسان متّصف بجميع الصفات والكمالات، وبذلك كان الروح الإنساني روح الله، أمّا عموماً فبالقوة؛ لأنَّ عموم الناس وإن كان مشتملاً علىٰ وجودات الأشياء بالفعل، إلّا إنّه لا يشتمل علىٰ صفاتها بالفعل، والمقرّبون من الإنسان [يشتملون]* علىٰ وجودات الأشياء وصفاتها جميعاً، بالقوة القريبة إلىٰ الفعل، ومتىٰ شاؤوا يخرجون إلىٰ الفعل، فروح كلّ مقرّب هو روح الله بالفعل، وظاهر أنَّ وجودات المقرّبين ليست علىٰ مرتبة واحدة، بل فضّل بعضهم علىٰ بعض، فتسويته عبارة عن إعطاء امتياز نحو مرتبةٍ لوجوده».

أقول: كلّه ضلال.

قوله: «وقد علمت ...» إلىٰ آخره، الإنسان آخر الموجودات ظهوراً في قوس العود، وما ذاك إلّا لأنّه أولاً بحسب القرب من المشيئة، وأوّل بدء البدء بحسب قوس الإدبار، وهو

---

(١) «التوحيد» ص٥٨، ح١٥، ص٤٤٠، ح١، «باختلاف».

(*) في النسختين: «يشتمل».

أجمع الموجودات وأقربها. وعلىٰ قوله السابق ـ من أنَّ وجود البدن روحه، وعنده الوجود لله، وأنّ حقيقته واحدة، والإنسان جامع للصفات والكمالات ـ فيكون روح الله، أي وجوده وجود الله، وعنده دليل التناسب والارتباط ـ بزعمه ـ وهذا [ـ] ظاهر، خصوصاً وجود المقرّبين علىٰ ما زعم، ويلزمه في الإنسان عموماً، وإن لم يشتمل علىٰ الصفات بالفعل، لاتّحاد حقيقة الوجود، فهو مخالف لها بحسب الاعتبار وحكم التعيّن القابلي، علىٰ أنَّ عنده القصور أمر اعتباري عدمي، لحق الأشياء بحسب اللحوق الإمكاني، وبعده نزولاً بحسب الوجود، ففرقه في أفراد الإنسان علىٰ أصله باطل.

قوله: «وظاهر»... إلىٰ آخره، إذا كان وجودهم وجود الله، وروحهم هي روحه، فلا تفاوت حينئذٍ، والتفاوت بحسب الإنيّة لا اعتبار لها حينئذٍ، إلّا أن يقال بحسب القوابل، في أزل الآزال، وكلّه [ـ] نعوذ بالله منه، ويكون أيضاً [التسوية][1] بنوع مجاز، إذ لا اعتبار للمرتبة حينئذٍ.

قال: «والنفخ ـ حينئذٍ ـ عبارة عن إعطاء هذا النحو من الوجود للبدن».

أقول: كذب و[ـ]، تعالىٰ الله عنه.

قال: «فروح الله ووجود المقرّبين أمر واحد بالذات، ومتعدّد اعتباراً».

أقول: ردّه ظاهر.

ثمّ قال: «فروح الإنسان مظهر الله الجامع، وهو غير الظاهر من وجه، وعينه من وجه، لوجود الاثنينية، وللتناسب والارتباط».

أقول: إن طابقت الاثنينية واعتبارها نفس الأمر، فلا تناسب وارتباط، وانتفت الوحدة، وإلّا فلا تصدق وتكون الحقيقة واحدة، والفرق بين الوجوب والحدوث والإمكان وغيره بالمفهوم والاعتبار، وهو مراده، وهو [ـ] نعوذ بالله منه.

قال: «فإن قيل: إذا كان روح الإنسان عموماً روح الله بالقوة، وخصوصاً روحه بالقوّة القريبة إلىٰ الفعل، فليس هو بمخلوق؛ لأنّ الله ليس بمخلوق.

قلنا: روحه روح الله، إلّا أنّها تتعلّق بأبدان المقرّبين، فمخلوقيّته باعتبار التعلّق، يعني: الروح المتعلّق مخلوقة باعتبار أحد جزئيه، وهو التعلّق، وفيه وجه آخر قريب ستعرفه».

---

(١) في «أ»: «التنويه».

أقول: كشف هذا الكلام منه [عمّا][1] قلناه فيه أولاً وزيادة، ولا خفاء في [-] وأنّ موحداً لا يقول به، وبه يلزم إنكاره الخلق وخالقية الله؛ لرجوعه إلىٰ الاعتبار التعيّني، لكونه عبارة عن [التعيّن][2] اللاحق لوجود الله، ولا يخصّ هذا ببدن، بل ولا بالإنسان، وما قدرت أهل الطبيعة والوثنية أن يقولوا أقبح من هذا القول، نعوذ بالله منه، ولظهوره نعرض عن التطويل في ردّه، وستقف علىٰ الوجه الآخر.

وقال في شرح الحديث الثاني: «علمتَ جامعية الإنسان للوجودات عموماً، وخصوصاً لها ولكمالاتها، فالإنسان مثل الله، أمّا عموماً فقوة، وأمّا خصوصاً ففعل، فجميع أفراده مظاهر اسم الله».

أقول: كلّ موجود دالّ، فهو اسمه وصفته، وفي كلّ فرد من أفراد الإنسان الفعلية حاضرة ظاهرة، وفيه بعدُ قوة قابلية وقصور، بحسب مقام وجوده.

قال: «والتخصيص بآدم وعيسىٰ بسبب القرابة، وهي عدم الأب والأم في الأول، والأب في الثاني، فكون الروح عند العوام فيهما أظهر».

أقول: لقد قال بمذهب النصارىٰ في عيسىٰ، وأزاد.

وقال: «وأمّا عند الخواص، فجميع أفراد الإنسان مظهر اسم الله، خصوصاً خواصّه، لكون الله سمعه وبصره ويده»... الحديث[3].

أقول: يعني بهم أهل التصوّف، لعنهم الله، والذي عليه الرسول وآله أنّ الاختصاص تشريفاً وتنويهاً لخواصّ كثيرة، وجامعة حادثة، ليس هنا موضع ذكرها، لا لما ذكره، وكونها مظاهر أسمائه ينفي اتحاد الحقيقة، وليس الحديث كما توهّمه، كما سبق ويأتي.

قال: «فأرواح الخواصّ مظاهر لله، وليست هي الله، فهي مخلوقة وحادثة، إذ في وجود كلّ واحد امتياز عن الآخر، وهو قيد، وبه تميّز عن وجود الله».

أقول: علىٰ قوله السابق يكون هذا الامتياز اعتبارياً، وهي جهة المخلوقية، ولحوقها لوجود الله الظاهر بالتعيّن، ولا تعدّد حقيقةً للتناسب والارتباط، وبوجه عدم [المخلوق][4] لا تمايز، فلم ينفعه هذا القول.

---

(١) في النسختين: «كما».

(٢) في «أ»: «اليقين».

(٣) إشارة إلىٰ حديث قرب النوافل. انظر: «الكافي» ج ٢، ص ٣٥٢، باب من آذىٰ المسلمين واحتقرهم، ح ٧، ٨؛ «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٢.

(٤) في «ب»: «المخلوقين».

قال: «وقد علمت أنّ وجود بعض أفضل منهم، أفضل من آخر، فيتميّز عنه، وسبق أنّ الفناء مراتب غير متناهية، [والتفضيل][١] يقع في هذه المراتب، ووجود نبينا في فنائه أشدّ الفانين، وهو المراد. وهذا الوجه الموعود به في الحديث السابق».

أقول: ما فيه ظاهر ممّا سبق، ثمّ وكيف يتصوّر مراتب في ذات الله، [إذ][٢] الفناء عندهم في وجود الله، لعلّهم يعنون بحسب المراتب المستجنّة في ذات الله تعالىٰ، المسمّاة بالأعيان الثابتة، أو مراتب الإمكان الاعتبارية، أو الصور الأزلية، ونحوها من مذاهب أهل الضلال، نعوذ بالله منها.

والملّا الشيرازي بعد أن نقل خلاف العلماء في تفسير الروح في الحديث الأول وأطال، **قال أخيراً:** «أقول: لا يخفىٰ علىٰ الواقف باسلوب العبارة، أنّ قوله عليه السلام: **(هذه روح مخلوقة)** يدلّ بحسب المفهوم أنّه يمكن أن يكون في الأرواح روح غير مخلوق، ودلالة المفهوم وإن كان ضعيفاً لا يصلح بمجرّده أن يصير حجّة، لكن إذا ضمَّ إليه سائر الشواهد والقرائن يصير حجّة قوية، وسوف نشير لحقيقة الأمر»[٣].

أقول: وكم له من هفوة، بل إذاكان هذه مخلوقة والروح الكلّية، فغيرها بطريق أولىٰ، مع أنّه لبيان بطلان ما قيل في عيسىٰ، وإذا ثبت حدوث روح، فكذاكلّ روح، وهو يشير إلىٰ أن روح [الكمّل][٤] وعالم الأمر باقٍ ببقاء الله، خارج عن الخلق، لأنَّ وجوده وجود الله. ويريد بعالم الأمر: العقول، والأرواح: المقرَّبين.

وصرّح بهذا في أسرار الآيات[٥]، ومفاتيح الغيب[٦]، وفي الشرح وغيرها من مسوّداته، ولا يخفىٰ علىٰ مَن له أدنىٰ فطنة أنّه لا دلالة من قوله عليه السلام هذا علىٰ ما قاله بوجه، لا بحسب المنطوق ولا المفهوم، حتّىٰ البعيد، ولا بطريق التنبيه، بل علىٰ العكس، لكنّ مَن انعكست نفسه وتبع أهل التصوّف، يسعىٰ جهده في تحريف الحقّ وقلبه، وعلىٰ الدينِ حفظةٌ ومرابطون، والله الحافظ.

ثمّ نرجع ونقول: روىٰ الصدوق في توحيده، مسنداً عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا

---

(١) في النسختين: «والتفصيل». (٢) في النسختين: «ان».

(٣) «شرح أُصول الكافي» ج٣، ص٣٧٩، باختصارٍ ما، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في «ب»: «الكل». (٥) «أسرار الآيات» ص٤٧، ٥٨.

(٦) «مفاتيح الغيب» ص٢٣٢.

جعفرعليه السلام، عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَنَفَختُ فِيهِ مِن رُوحِي ﴾[1] قال: (روح اختاره الله واصطفاه، وخَلَقه، وأضافه إلىٰ نفسه، وفضّله علىٰ جميع الأرواح، فأمر فنفخ منه في آدم)[2].

وعنه: عن أبي جعفر الأصم، قال: سألت أبا جعفرعليه السلام عن الروح التي في آدمعليه السلام والتي في عيسىٰعليه السلام ما هما؟ قال: (روحان مخلوقان، اختارهما واصطفاهما، روح آدمعليه السلام وروح عيسىٰعليهما السلام)[3].

وعن أبي بصير، عن أبي جعفرعليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿ وَنَفَختُ فِيهِ مِن رُوحِي ﴾ قال: (من قدرتي)[4].

وعن عبد الكريم بن عمرو، عن أبي عبد اللهعليه السلام في قوله عزَّ وجلَّ ﴿ فَإِذَا سَوَّيتُهُ وَنَفَختُ فِيهِ مِن رُوحِي ﴾ قال: (إنَّ الله عزَّ وجلَّ خلق خلقاً وخلق روحاً، ثمّ أمر ملكاً فنفخ فيه، فليست بالتي نقصت من قدرة الله شيئاً، هي من قدرته)[5].

العياشي: عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفرعليه السلام قال: سألته عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَنَفَختُ فِيهِ مِن رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾[6] قال: (روح خلقها الله تعالىٰ، فنفخ في آدم منها)[7].

وعن أبي جعفر الأحول، عن أبي عبد اللهعليه السلام، مثلما في الكافي بلا فرق، إلّا أنَّ ها هنا بعد (مخلوقة) لفظ (لله)[8] تعالىٰ، ولا فرق معنىً.

وعن أبي بصير، عن أبي عبد اللهعليه السلام، في قوله تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا سَوَّيتُهُ وَنَفَختُ فِيهِ مِن رُوحِي ﴾ قال: (خلق خلقاً وخلق روحاً، ثمّ أمر الملك فنفخ فيه، وليست بالتي نقصت من الله شيئاً، هي من قدرته تبارك وتعالىٰ)[9].

وفي رواية سماعة، عنهعليه السلام: (خلق آدمعليه السلام فنفخ فيه) وسألته عن الروح، قال: (هي من قدرته من الملكوت)[10].

---

(١) «الحجر» الآية: ٢٩، «ص» الآية: ٧٢.
(٢) «التوحيد» ص ١٧٠، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.
(٣) «التوحيد» ص ١٧٢، ح ٤، صححناه علىٰ المصدر.
(٤) «التوحيد» ص ١٧٢، ح ٥.
(٥) «التوحيد» ص ١٧٢، ح ٦.
(٦) «الحجر» الآية: ٢٩؛ «ص» الآية: ٧٢.
(٧) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٢٦١، ح ٨.
(٨) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٢٦١، ح ٩.
(٩) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٢٦١، ح ١٠.
(١٠) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٢٦١، ح ١١.

أقول: المراد بقدرته: القدرة الفعلية، لا الذاتية، وهي صادرة عنها و(تجلّىٰ لها بها) وجعلها دليلاً عليه.

وفي تحفة الإخوان، عن الصادقعليه السلام، في حديث طويل يذكر فيه خلق آدم، وإسكانه الجنّة، وغير ذلك: (**فلمّا أراد الله تعالىٰ أن ينفخ فيه الروح خلق الله تعالىٰ روح آدمعليه السلام ليست كالأرواح، وهي روح فضّلها الله علىٰ جميع أرواح الخلق من الملائكة وغيرها، فذلك قوله تعالىٰ: ﴿ فإذا سوَّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ﴾ وقال الله تعالىٰ: ﴿ وَيَسأَلُونَكَ عَنِ الروحِ قُلِ الروحُ مِن أمرِ رَبِّي ﴾**[1] **قال: فلما خلق الله تعالىٰ روح آدم أمر بغمسها في جميع الأنوار**)[2].

أقول: وآية آدم ذكرت في سورة «ص» والحجر[3].

وجملة القول: إنَّ الروح أوّل مخلوق، وهي قلب محمدصلى الله عليه وآله، ونسبت له تعالىٰ لكمال القرب، إذ لا أقرب منها له، كما قال: ﴿ بيتي ﴾[4]، وجميع أرواح الأنبياء والأولياء منه مقتبسة، وهي من فاضلها، والله النافخ الحقيقي بمشيئته، وبواسطة مَن أراد من خلقه، وليس انفصالها عنه بتجزئة، ولا هي معه معيّة مصاحبة، بل كما عرفت من حديث المفضّل وغيره: كما ينفصل النور من الشمس، وكما في حديث عمران الصابي[5]، علىٰ سبيل التمثيل، وليس نور الشمس معها أو لازم ذاتها، بل صدر بفعلها بما تجلّىٰ له به، والنفخ عبارة عن ظهور الغيب بالشهادة، وقيام الظاهر بالباطن، لمّا [كمل][6] استعداده.

وفي حديث العلل للصدوق، عن النبيصلى الله عليه وآله في بيان خلق العقل، أو بيان بعض الملائكة، قال: (**خلقه ملك له رؤوس بعدد الخلائق، مَن خُلق ومَن يُخلق إلىٰ يوم القيامة، ولكلّ رأس وجه، ولكلّ آدمي رأس من رؤوس العقل، واسم ذلك الإنسان علىٰ وجه ذلك الرأس مكتوب، وعلىٰ كلّ وجه ستر ملقىٰ، لا يكشف ذلك الستر من ذلك الوجه، حتّىٰ يولد هذا المولود ويبلغ حدَّ الرجال أو حدّ النساء، فإذا بلغ كشف ذلك الستر، فيقع في قلب هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة والسنّة، والجيد والرديء. ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط**

---

(١) «الإسراء» الآية: ٨٥.

(٢) «تفسير البرهان» ج٢، ص٣٣٠، ح١، عنه، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «ص» الآية: ٧١؛ «الحجر» الآية: ٢٨.

(٤) «البقرة» الآية: ١٢٥؛ «الحج» الآية: ٢٦.

(٥) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧١، ح١.

(٦) من «ب».

البيت)[١].

فتدبّره ولا تحتجب بالظاهر عن التأويل والباطن، فإنّ هذا العقل كالكلّي ظهوراً، في كلّ بحسبه، علىٰ مراتب التنزّلات، فإنّه العنصر والمادة الكلّية والجوهرة التي نظر الواجب لها بعين القدرة، فصارت ماء، وهو الذي كان عليه العرش، ثمّ تحرك الماء وطغىٰ زبدٌ فوقه، وارتفع منه دخان... الحديث[٢]. وكان لكلّ إحاطة.

❑ الحديث رقم ﴿ ٣ ﴾

قوله: ﴿عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾ كيف هذا النفخ؟ فقال: إنَّ الروح متحرّك كالريح، وإنّما سُمّي روحاً؛ لأنّه اشتق اسمه من الريح، وإنّما أخرجه عن لفظة الريح؛ لأنَّ الأرواح مجانسة الريح، وإنّما أضافه إلىٰ نفسه، لأنّه اصطفاه علىٰ سائر الأرواح، كما قال لبيت من البيوت: بيتي، ولرسول من الرسل: خليلي، وأشباه ذلك، وكلُّ ذلك مخلوق مصنوع محدَث، مربوب مدبَّر﴾.

أقول: وفي نسخة التوحيد: (وإنّما أخرجه علىٰ لفظ الروح لأنَّ الروح) وفيها أيضاً: (كما اصطفىٰ بيتاً من البيوت، فقال: بيتي)[٣] بدل ما هنا.

ولمّا سأل السائل عن كيفية نفخ الروح في البدن أجابه عليه السلام عنه مع الجواب عن علّة التسمية ونسبتها له، لعلمه باستعداده، مع تضمّن الآية لذلك، فلا تنكشف الآية إلّا بهذا البيان كلّه، فبيّن له كيفية النفخ بأنها متحرّكة كالريح، فإذا كانت متحرّكة غير ساكنة صحَّ تعلّقها بآخر، وظهورها بصورة ما، إذا استعدت وحصلت المناسبة.

وقد عرفت أنّ قيام الجسم المستعد بالنور وظهوره فيه هو النفخ، وليس المراد بالنفخ

---

(١) «علل الشرائع» ج١، ص١٢٢، باب: ٨٦، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «بحار الأنوار» ج٥٤، ص٢٠٠ ـ ٢٠١، ح١٤٥، أخذه بالمعنىٰ.

(٣) «التوحيد» ص١٧١، ح٣.

كما يخرج الهواء من الفم، وليس هو حقيقة فيه، حتّىٰ يكون إطلاقه علىٰ غيره مجازاً، بل هو حقيقة، وحقيقة ذلك وإطلاقه علىٰ الحسّي مجاز، بالمجازية التي أشرنا لك قبل، بحيث لا تنافي الحقيقة، لابالمعنىٰ* اللغوي المشهور. وأطلق عليها اسم الجسم؛ لأنّها جسمانية الظهور روحانية البقاء، كما ستسمع من حديث الاحتجاج[1].

تنبيه: نفخ الروح في البدن يختلف مدة، والروح: فأمّا الناطقة ـ بحيث يحصل لها الإدراك ـ فبعد شق السمع والبصر وغيرهما، وهي من أول الولادة الحسيّة، وهي التي يتعلّق بعدها الحكم بِديَة الرجل كاملة أو المرأة، وعلامتها الاستهلال.

وأمّا الروح النباتية والمعدنية، فتجري فيه من أوّل مراتب النطفة، ثمّ العلقة، ثمّ المضغة، وإلّا لم تجعل فيها دِيَة مقدرة مختلفة، ولما كان حكمها حينئذٍ أن تلفّ في خرقة وتدفن، بالاجماع المحصّل والمنقول.

فإذا كمل الاستعداد وَصَفت الطينة ـ بعد [نظورها][2] في التخمير، وتقرّبت بالسير للواحد القدير مستكملة تدرّجاً ـ أُفيض عليها النفس الحيوانية القوية، برزخ الناطقة الدرّاكة والنباتية الطبيعية، وذلك يكون بعد أربعة أشهر، وهي أربعون النطفة، وأربعون العلقة، وأربعون المضغة، والعظام واللحم خفيف ما.

ولا خلاف عند العلماء في نفخ الروح بعد الأربعة، بل عليه اجماع المتقدّمين والمتأخرين، وفهمه من النص غير عزيز علىٰ الفطن، كما يدلّ عليه ما في الكافي[3]، من تحديد سؤال كون الحمل ذكراً إلىٰ أربعة أشهر، وبعده ينقطع، والله يفعل ما يشاء.

وكذا ما دلّ علىٰ أنّ الله يبعث ـ بعد أن يأتي علىٰ النطفة مدتها، ومدة العلقة والمضغة ـ ملكين خلّاقين، فيقبضان النطفة، فيقولان: «ذكر أم أُنثىٰ...» إلىٰ آخره، والروايات به في الكافي[4]، وغيره كثيرة.

ومعلوم استحالة ذلك بغير روح، ولا يتأخر الخلق والتصوير، كيف وهو يكون في أقل من لمح البصر بكثير، وكذا عروج المَلَك ونزوله.

(*) «أي لا بالمجازية بالمعنىٰ.. إلىٰ آخره». [حاشية «أ»].

(١) «الاحتجاج» ج٢، ص٢٤٤. (٢) في «أ»: «فظهورها».

(٣) و(٤) «الكافي» ج٦، ص١٣، ١٦، باب بدء خلق الانسان؛ ح٣، ٦، ٧.

بل في رواية سعيد المروية في التهذيب[١] وغيره، صراحة في تعلّق الروح به من حال النطفة، وفي جميع تنقّلاته وحالاته، وإلّا لم يكن فيه شيء، ووجهها ظاهر، وما في سندها من الضعف غير ضائر، مع أنّه غير مناف لما عليه الفقهاء، فقصاراه أنّه ينفخ الروح بعد الأربعة، أي الروح التي يتعلّق بها كمال دية الجنين والتغسيل وغيره، وهذا لا ينافي سبقها بوجه، كيف وجميع هذه الأحكام لا تتعلّق بها قبل، وكلامهم لبيان وقت تعلّق هذه الأحكام.

فما رُوي في الفقيه[٢]، من أنّ الروح لا تنفخ إلّا بعد الخمسة الأشهر، لا تصلح لمعارضة ما دلّ عليه مفهوم هذه الروايات، مع عدم العامل بها، فيما كان المقصود لهم بالنسبة إلىٰ الصلاة والتغسيل ـ وغير ذلك من أحكام ـ حملَها علىٰ رتبة من رتب الروح، الحاصلة لها في الصعود بعد نفخها، فإنّها تشتد وتقوىٰ أثراً وظهوراً.

أمّا مثل نطفة المعصوم، فتظهر الأفعال منه تامة بعد أربعين يوماً، كما تواترت به الأخبار[٣]، ووافقه صحيح الاعتبار، كيف ونطفته وغيره تقطر من الشجرة التي تحت العرش ـ المسماة بالمزن ـ قطرة علىٰ بقلة أو تمرة، فيأكلها الوالد فتتحول نطفة، كما في كتاب الايمان من الكافي[٤]، وصححه الاعتبار؟

وأوّل ما يجري النفخ من الدماغ، إذ الصفوة فيه، وهو أقرب للبرزخ، ولذا كان هو آخر ما تخرج منه، وتبتدئ من أطراف الرجل، من الإبهام.

وفي البرهان تفسير القرآن، نقلاً عن تحفة الإخوان، في حديث طويل عن الصادق عليه السلام: **(ثم أمرها أن تدخل جسد آدم بالتأني، دون الاستعجال، فرأت الروح مدخلاً ضيقاً ومنافذ ضيّقة، فقالت: يا ربّ كيف أدخل من الفضاء إلىٰ الضيق؟ فنوديت: أن ادخلي كرهاً، فدخلت الروح من يافوخه إلىٰ عينيه، ففتحها آدم عليه السلام، فجعل ينظر إلىٰ بدنه ولا يقدر علىٰ الكلام، ونظر إلىٰ سرادق العرش، مكتوباً عليه: لا إله إلّا الله، محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله. فصارت الروح إلىٰ أُذنيه، فصار يسمع تسبيح الملائكة، وجعل تدور في رأسه ودماغه، والملائكة ينظرون إليه ويتوقعون متىٰ يؤمرون بالسجود).**

إلىٰ أن قال: **(قال النبيّ صلى الله عليه وآله: ليس أشد علىٰ إبليس من تسميت العاطس).**

---

(١) «تهذيب الأحكام» ج ١٠، ص ٢٨٢، ح ١١٠١. (٢) «الفقيه» ج ٤، ص ١٠٩، ح ٣٦٦.

(٣) «الكافي» ج ١، ص ٣٨٧، باب مواليد الأئمة عليهم السلام، ح ٢ و ٣.

(٤) «الكافي» ج ٢، ص ١٤، با إذا أراد الله عزّ وجلّ أن يخلق المؤمن، ح ١.

قال: ﴿فصارت الروح في جسد آدم عليه السلام حتىٰ بلغت الساقين والقدمين، فاستوىٰ آدم قائماً علىٰ قدميه في يوم الجمعة عند زوال الشمس﴾.

قال الصادق عليه السلام: ﴿كانت الروح في رأس آدم مائة عام، وفي صدره مائة عام، وفي ظهره مائة عام، وفي بطنه مائة عام، وفي عجزه وفي وركيه مائة عام، وفي ساقيه وقدميه مائة عام. فلما استوىٰ آدم قائماً، نظرت إليه الملائكة كأنه الفضة البيضاء، فأمرهم الله بالسجود له، فأوّل من بادر بالسجود جبرائيل وميكائيل، ثمّ عزرائيل، ثم إسرافيل، ثمّ الملائكة المقرّبون. وكان السجود لآدم عليه السلام يوم الجمعة عند الزوال، فبقيت الملائكة في سجودها إلىٰ العصر، فجعل الله هذا اليوم عيداً لآدم عليه السلام﴾... الحديث[1].

أقول: وجميع أرواح البشر، بل الموجودات، من أشعة وفاضل الروح الكلّية المنسوبة له، علىٰ تنزّلاتها، لكمالها وشدّة إشراقها، وهي روح محمد صلى الله عليه وآله، ولكمال تقديسها بالنسبة لسائر المخلوقات سُمّيت: روح القدس، فهي متحرّكة كالريح، فإنّها هواء متحرك -كما في حديث الاحتجاج[2] وغيره، ومرَّ لك - مع كمال اللطافة.

أمّا إثبات التجرّد لعالم الأرواح، فقد مرَّ لك في الجزء الأوّل، في إثبات المجرّد عقلاً ونقلاً. فاتّضح لك أنّ النفخ [لازم][3] من الحركة، وأمّا تسميته روحاً فلاشتقاقه من الريح، فهي مناسبة لها لفظاً ومعنىً، في الصفات من جهة التنفس، وبقاء البدن وغيره، بل هي ريح معنوي حصلت من حركة العقل بعد سكونه، فظهر وجه مجانستها للريح، لفظاً ومعنىً، وإن اختلفا من وجه.

وأمّا علة نسبتها له، فلكمال شرفها، فلا أقرب منها، فأضافها له، كما قال لأشرف البيوت: ﴿بيتي﴾[4] لا لأنّه يحويه دون غيره، إذ لا مكان له، ولا لأنّه له أقرب من غيره، بل لزيادة الشرف والتنبيه عليه، ليُتوجّه به ويُقصد، وجميع الأرواح وغيرها من سائر أنواع الموجودات مخلوقة له تعالىٰ، مصنوعة مدبّرة بحكمته ومشيئته.

وفي الاحتجاج عن الصادق عليه السلام: ﴿أنّ الروح لا توصف بثقل ولا خفّة، وهي جسم رقيق قد اُلبس قالباً كثيفاً، فهي بمنزلة الريح في الزقّ، إذا نفخت فيه امتلأ الزقّ منها، فلا يزيد في وزن

---

(١) «تفسير البرهان» ج ٢، ص ٣٣٠ - ٣٣١، ح ١، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٢٤٤. (٣) في «أ»: «لآدم».

(٤) «البقرة» الآية: ١٢٥؛ «الحج» الآية: ٢٦.

الزقّ وُلُوجها فيه، ولا ينقصها خروجها منه، كذلك الروح ليس لها وزن ولا ثقل).

قال: أفيتلاشئ الروح بعد خروجه من قالبه، أم هو باقٍ؟ قال: (بل هو باقٍ إلىٰ وقت ينفخ في الصور، فعند ذلك تبطل الأشياء وتفنىٰ، فلا حسّ ولا محسوس، ثمّ أُعيدت الأشياء كما بدأها مدبّرها، وذلك في أربعمائة سنة يُسبتُ فيها الخلق، وذلك بين النفختين)[1].

أقول: وعرفت وجه إطلاق الجسم عليها، وليس المراد بها الحاصل من الأخلاط الأربعة، وهي مركّب هذه.

وفي بصائر الصفار، عنه عليه السلام: (مثل المؤمن وبدنه كجوهرة في صندوق، إذا خرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم تتعب به) قال: (إنّ الأرواح لا تمازج البدن ولا تداخله*، إنّما هو كالكلل للبدن محيطة به)[2]، فتدبّر فيما وراء اللفظ.

رجعٌ وتلخيصٌ وإفادةٌ

قد عرفت تحرّك النفس، فلها علاقة المداخلة للجسمانيات وقواها، بواسطة الروح الحيوانية، فتتّحد مع المحسوس، خصوصاً في مبدأ الأمر، ولمجانستها للريح ـ كما عرفت ـ من سرعة الاتصال والانفصال والترويح، فهي كرَوح النسيم ـ بالفتح ـ الذي به حياة الأبدان ونشأتها كالنفس، [فتحصّل][3] من ذلك أنّ المراد بالروح في الرواية النفس الناطقة، وهي مجرّدة؛ لمغايرتها للبدن بتلك الصفات.

ولا يقال: إنّ قوله عليه السلام: من جنس الريح، إنّها هي الريح فتكون الهواء، أي النفس الداخل والخارج، فإنّ هذا من البرازخ، وليس هو الدّراك، والوجدان شاهد، ولا بمتعلّق القوىٰ، فضلاً عن مثل رواية الاحتجاج والآية والبراهين الدالة علىٰ تجرّدها.

ولك أن تجعل الريح التي اشتقت الروح منها هي النفس الحيوانية، التي هي المتعلّق الأول للروح الناطقة، والبرزخ ـ أعني: الدم ـ وهو حار رطب، أو لطائف الأخلاط المتولدة منها الروح البرزخية، فهي لطيفة كالريح. ومعنىٰ اشتقاقها منها كونها الواسطة لوجودها،

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(*) «الممازجة أشد المداخلة . ب»

(٢) «بصائر الدرجات» ص ٤٦٣، ح ١٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في «أ»: «فتحدّس»، وفي «ب»: «فتحدث».

وهي مركّبها وتقوّي قواها، حتّىٰ تخف وتلحق بالمجرّد، بعد رميها الأثقال المعادة.

وكيف، وهي أول عقل هيولاني بالقوة في الحامل؟ أي النفس الحيوانية المركّب لها، وبقدر قوّته واعتدال مزاجه تعتدل وتنبسط لأفاعيلها، فإمّا شقية، أو سعيدة، فحصلت المناسبة معنىً ولفظاً، فصحَّ قول: إنّها اشتقت منه!

وإن أُريد بها الريح الغيبية ـ أي النفس الرحمانية، أي الوجود المطلق، وهو عالم المشيئة ـ فالاشتقاق بمعنىٰ الايجاد ظاهر، فإن الروح به كانت، فهي مفعول بالفعل، وهي هو، فظهر به.

وقال ملّا محسن في شرح الحديث: «(الروح) وإن لم يكن في أصل جوهره من هذا العالم، إلّا أن له مظاهر ومجالي في الجسد، وأول مظهر له فيه بخار لطيف دخاني، شبيه في لطافته واعتداله بالجرم السماوي، ويقال له: الروح الحيواني، وهو مستوي الروح الأمري الربّاني، ومركبه ومطيّة قواه، فعبّر عليه السلام عن الروح بمظهره؛ تقريباً له إلىٰ الأفهام؛ لأنها قاصرة عن فهم حقيقته، كما أُشير إليه بقوله تعالىٰ: ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِن أَمرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِنَ العِلمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾ ولأن مظهره هذا هو المنفوخ حقيقة دون أصله»[1] انتهىٰ.

أقول: وعلىٰ ظاهر كلامه تكون الروح هي البخارية، ولا موجب لجعل السؤال غير مطابق، بل ما عناه عبّر عنه بالريح، وعرفت معنىٰ النفخ، وأنّه متحقّق في الأمرية حقيقةً، وإن كان بواسطة، لكن بالمعنىٰ اللغوي، وحينئذٍ لابدَّ من جعل: (**وإنّما أضافه لنفسه**) راجعاً للروح الأمرية، وقد جعل السابقة للبخارية، ولا قرينة دالّة علىٰ ذلك، بل نظم الحديث بخلافه.

أمّا الآية فليست علىٰ ظنّه، بل الجواب فيها مطابق، وعالم الأمر عالم المشيئة، ولا ينافيه: ﴿ وَمَا أُوتِيتُم ﴾ ثمّ ها هنا قرينة، ولا قرينة هنا.

ولا يخفاك حينئذٍ ضعف ما قاله الشارح ملّا خليل وأمثاله، حيث حصروا العالم في الجسم والعرض في الحديث.

قال بعد الآية: «توهّم السائل أنّ الروح مجرّدة لا يمكن فيه النفخ، فقال: (**إنَّ الروح متحرّك كالريح**)، أي جسم لطيف كالريح، (**وإنّما سمّي روحاً لأنه اشتق اسمه من الريح، وإنّما**

---

(١) «الوافي» المجلد: ١، ص٤١٧.

أخرجه علىٰ لفظة الريح)، أي وإنما اشتق اسمه من الريح؛ لأنّ الروح مجانس للريح، أي هي أيضاً جسم هوائي»[1].

ثمّ قال: «وهذا الحديث وأمثاله صريح في أن النفس الناطقة ليست مجرّدة، خلافاً للفلاسفة، وأدلتهم واهية. والعجب أن بعض الناصرين لهم يؤول هذه الأحاديث: أن المراد غير النفس الناطقة»[2] انتهىٰ.

أقول: كيف والإمامعليه السلام إنّما شابهها بالريح في التحريك، وكذا اشتقاق اسمه منه، وإلّا لقال: اشتق منه، مع أنّه لو قال فغير دالّ، كما يظهر لمن تأمّل ما سبق.

تتـمة: رویٰ الصدوق في عيون أخبار الرضاعليه السلام في الباب السادس، وفي الباب التاسع والعشرين من كتاب الإكمال أيضاً، بعد تعداد المسائل الثلاث التي سأل الخضر عنها علياًعليه السلام، ومنها: أنّ الرجل إذا نام أين تذهب روحه؟ وقال الحسن بن علي في الجواب: **(إنّ روحه متعلّقة بالريح، والريح متعلّقة بالهواء، إلىٰ وقت ما يتحرّك صاحبها لليقظة، فإن أذن الله بردّ تلك الروح لصاحبها، جذبت تلك الريح الروح، وجذبت تلك الريح الهواء فرجعت الروح، فأسكنت في بدن صاحبها. وإن لم يأذن الله عزَّ وجلَّ بردّ تلك الروح لصاحبها، جذب الهواء الريح، وجذبت الريح الروح، فلم تردّ علىٰ صاحبها إلىٰ وقت ما يبعث)**[3].

قال السيد الداماد في رسالته، في تحريم تسمية القائم باسمه زمن الغيب: «قد اقترّ في موضعه أنّ النفس جوهر مفارق مجرّد، هي الإنسان علىٰ الحقيقة، وقد اصطادتها الطبيعة الجسمانية بإذن جاعلها، فوقعت في الشبكة الجسدية، بواسطة الروح البخارية الحيوانية، المتولّدة من لطائف الأخلاط المنبعثة من تجويف القلب الأيسر ومولده ومنبعه القلب، ثم إذا هو متقسط هناك، فقسط منه ينجذب إلىٰ الدماغ، ويسمىٰ: روحاً نفسانياً. وقسط ينجذب إلىٰ الكبد، ويسمىٰ: روحاً طبيعياً. وقسط متخصص بالمنبع والمولد، ويقال له: الروح الحيواني.

فالبخارية؛ للطافتها وقربها من الاعتدال، ومشابهتها للأجرام السماوية الخالية من

---

(١) و (٢) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ٩٩، بتفاوت يسير.

(٣) « عيون أخبار الرضا » ج ١، ص ٦٦، ح ٣٥؛ « كمال الدين » ص ٣١٤، ح ١، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

الأضداد، قريبة المناسبة من جوهر النفس الناطقة، أفاضها الواجب لكمال النظام والتدبير، وتدبير البدن بواسطتها، وتحمل سائر قواها المنبثة في سائر البدن وغصونها.

فإذا استعملت الناطقة القوىٰ والأعضاء في مقاصدها، عرض للقوىٰ البدنية لا محالة كلالة، وللروح البخاري أن يتحلل، فهدىٰ الله الناطقة؛ لتركها الحواسّ الظاهرة معطلة، وترجع إلىٰ استعمال حواسها الباطنية، واستخدام قواها المدركة والخازنة، فتنتهز حينئذٍ فرصة لانصرافٍ ما من الدار الظلمانية لفُسح النور وأرواحه، ولا سيما إذا قـوَيت عـملاً وعلماً، وتأكدت العلاقة بعالم الغيوب، فهذه الحالة تسمىٰ بالنوم.

والروح الحيواني يتبع النفس المجرّدة، فتحبس في الباطن، وينغمر في أعماق الجسم، ليزداد قدر ما تحلّل منه، وتتقوىٰ سائر القوىٰ النفسانية والطبيعية، فانحباس الأرواح جميعاً للباطن هو النوم، فهو شعبة من الموت، فهو أخوه، كما قيل.

وصحّ أنّ اليقظة نوم النفس، قال علي عليه السلام: (الناس* نيام فإذا ماتوا انتبهوا)[1] فالإمام عليه السلام عنىٰ بالروح في قوله: (فإنّ روحه متعلّقة بالريح) الناطقة الملكوتية، وعنىٰ بـالريح الروح الحيواني متعلّقها الأوّل.

والروح يُذكّر ويؤنث، جمعها: أرواح، وأصلها مـن الريـح، والرَّوح ـ: بـالفتح ـ نسيم الريح»[2].

ثمّ نقل حديث الكافي السابق.

«وقوله عليه السلام: (والريح متعلّقة بالهواء)، إمّا لأنّه هـو الذي يـتنفسه الإنسـان، فـيصل مـن مجرىٰ النفس من الحنجرة وقصبة الرئة إلىٰ القلب، أو تستنشقه الرئة، ثمّ تدفعه إلىٰ القلب بإذن الله سبحانه، هو غذاء للروح، لا لأن تتغذىٰ به وحده، ويستحيل روحاً، كما ظُنَّ، بل يمدّها بالجوهر الذي هو أغلب في مزاجه وقوامه. وكذا الماء لا يغذّي وحده العضو، بل

(*) «لمّا كان الإنسان في الحقيقة اسم للنفس الناطقة، لا للبدن الذي هو [...] ـ والناس جمع الإنسان، والنفس عند النوم تتيقظ، وعند اليقظة تنام، لعدم تدبيرها الحواس الظاهرة ـ قيل: (الناس)، يعني: في اليقظة (نيّام، فإذا ماتوا) ـ أي ناموا بخروج أنفسهم الناطقة إلىٰ الهواء الذي منه النَفَس ـ (انتبهوا) لاستراحة النفس الناطقة من تدبير البدن واستعمال قواه الظاهرة. ب» [حاشية «أ»].

(١) «شرح مائة كلمة» ص ٥٤.

(٢) «شرعة التسمية» ص ٣٢ ـ ٣٦، بتصرّف، صححناه علىٰ المصدر.

يكون إما جزءاً، أو منفّذاً. والنسيم الداخل في مجرىٰ النفس هو الأصل في تعديل الروح، وترويح القلب وتعديل حرارته، وصون جوهر الروح عن الاحتراق، وقوامه عن الفساد.

وإمّا أنّه مركّب الروح، فلأنّه علىٰ طبع الهواء حرارةً ورطوبةً، أعني الدم، أو لطائف الأخلاط المتولّد منها الروح، لمضاهاتها الهواء لطافةً.

وقوله عليه السلام: (فإن أذن الله بردّ تلك الروح)... إلىٰ آخره، قد عرفت انجذاب الحيوانية للظاهر بقضّه، فتنجذب الناطقة له، وفي الموت بالعكس، وكذا السبيل في قوله تعالىٰ: ﴿ اللهُ يَتَوَفَّى الأَنفسَ حِينَ مَوتِهَا وَالَّتي لَمْ تَمُت فِي مَنَامِهَا ﴾ الآية[1]»[2].

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿[عن محمد بن مسلم] قال: سألت أبا جعفر عمّا يروون أنّ الله خلق آدم علىٰ صورته، فقال: هي صورة محدثة مخلوقة، واصطفاها الله واختارها علىٰ سائر الصور المختلفة، فأضافها إلىٰ نفسه، كما أضاف الكعبة إلىٰ نفسه، والروح إلىٰ نفسه، فقال: ﴿ بيتي ﴾[3] ﴿ وَنَفَختُ فِيهِ مِن رُوحِي ﴾[4]﴾.

أقول: اعلم رحمك الله، وفتح عيني قلبك، أنّ هذا الحديث[5] روىٰ متنه العالم محمد ابن أبي جمهور في غوالي اللآلئ[6] بطرق أسانيده إلىٰ مشايخه وأهل إجازته، ونقله أيضاً العلّامة أبو الفتح محمد بن علي بن عثمان الكراجكي، في كنز الفوائد[7]، وغيرهما من المتقدّمين والمتأخرين.

وهم في تأويله علىٰ أقوال عديدة، معرضين عن سنده، مع أنّه صحيح أو كالصحيح، إذ ليس فيه إلّا ابن بحر، مع أن تلقّي العلماء له كملاً بالقبول، واعتناءهم بمتنه، مصحّحٌ له، ولا

---

(١) «الزمر» الآية: ٤٢.

(٢) «شرعة التسمية» ص٣٦ ـ ٣٧، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «البقرة» الآية: ١٢٥؛ «الحج» الآية: ٢٦. (٤) «الحجر» الآية: ٢٩؛ «ص» الآية: ٧٢.

(٥) يعني حديث: (إن الله خلق آدم علىٰ صورته). (٦) «غوالي اللآلئ» ج١، ص٥٣، ح٧٨.

(٧) «كنز الفوائد» ج٢، ص١٦٧.

يضرّه السند لو كان ضعيفاً، فالأوعية كثيرة، والناقد المصغي العارف لا يخفاه الحق، كما قال بعض الفضلاء[١]، في الردّ علىٰ مَن نظر في حديث: (من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً) الحديث[٢]، بضعف السند، بأنَّ التلقّي والاختلاف فيه متناً، مع الإعراض عنه سنداً، كاف.

وكذا إقرار الإمام عليه السلام للسائل وكشفه لمعناه، بأنّ أعاد ضمير «صورته» له، وإنّما أضافها لكمال الاختصاص؛ لأنّ الله صوّره ولم يقل: إنّه كذب، أو لم يرد.

ولا ينافي ذلك ما ورد في الاحتجاج[٣] والعيون[٤]، مسنداً عن الحسين بن خالد، قال: قلت للرضا عليه السلام: يابن رسول الله إنّ الناس يروون: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: **(إنّ الله خلق آدم علىٰ صورته)** فقال: **(قاتلهم الله، لقد حذفوا أول الحديث، إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله مرَّ برجلين يتسابان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبّح الله وجهك ووجه من يشبهك، فقال له صلى الله عليه وآله: يا عبد الله، لا تقل هذا لأخيك، فإنّ الله تعالىٰ خلق آدم علىٰ صورته)** انتهىٰ.

فالضمير حينئذٍ يعود إلىٰ المسبوب، لا إلىٰ الله، فلا إشكال حينئذٍ؛ لجواز أن يكون هذا حديثاً آخر، مع أنّ الإمام عليه السلام إنّما ردّ عليهم حيث تأوّلوا بما يلزم منه التشبيه، وحرّفوا الكلم عن مواضعه، فأجابهم بذلك. وهذا لا ينافي هذا الحديث، فإنَّ لكلامهم وجوهاً، كلّها صحيحة، وإلّا فلو كان لا أصل له، أو لا وجه له بدون هذا السقط، لما خفي علىٰ أبي جعفر عليه السلام، وخاطب الرضا عليه السلام ذلك الرجل بذلك، لما علم من قوة معرفته، وأنّهم عليهم السلام يخاطبون الناس علىٰ قدر عقولهم، وله نظائر، كما سمعت[٥] في تفسير الصمد بالذي لا جوف له، مع نفي هذا التفسير في آخر، وإنّما يستلزم التشبيه إذا فسّر بما يلزم التشبيه، أمّا بالوجه الآخر فهو موافق لسائر التفاسير، وقد مرّ لك.

وكذا الحديث[٦] الحاكم بنزول الله في كلّ ليلة أو ليلة الجمعة، بأنَّ المراد نزول أمره، وبدون أخذه بهذا المعنىٰ ساقط، لا يقول به الرسول صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام، وحاشاهم عليهم السلام من

---

(١) «ذكرىٰ الشيعة» مخطوط، ص٦٩.

(٢) «المحاسن» ج٢، ص٤٥٣، ح٢٥٦٠؛ «بحار الأنوار» ج٧٦، ص٢٧٥، ح١.

(٣) «الاحتجاج» ج٢، ص٣٨٥. (٤) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١١٩، ح١٢.

(٥) الباب الثامن عشر من هذا المجلد.

(٦) «الكافي» ج٣، ص٤١٤، باب فضل يوم الجمعة وليلته، ح٦؛ «الفقيه» ج١، ص٢٧١، ح١٢٣٨.

التشبيه، فإذن قصد الإمام عليه السلام نفي ذلك المعنىٰ الذي تأوّله الجاهلون والكاذبون، والجواب يختلف علىٰ قدر السائل.

فعملُ ابن طاووس علىٰ حديث العيون، وإن كان له أصل، حيث قال ـ كما نقل عنه ـ: «فأسقط بعض المسملين بعض الكلام، فقال: (**إن الله خلق آدم علىٰ صورته**) فاعتقد التجسيم، فاحتاج المسلمون إلىٰ تأويله، ولو نقل الحديث بتمامه استغنىٰ عن التأويل».

لا يخفىٰ ما فيه، مع أنّه لا يتوهّم التجسيم إلّا كلّ ذي عقل سقيم، بل ميّت، وكم حديث وآية أوّلت بما لا يخالف محكم النص والقرآن وصحيح البرهان، مع أنّ الحديث ـ علىٰ نسخة العيون ـ قد تكلّم فيه العلماء، وذكر بعض في الجواب عن هذا الحديث ونزّله عليه، وهو عبّر عن المتقدمين والمتأخرين.

فقوله عليه السلام في حديث العيون: [(لقد حذفوا)][1] أي حذفوا هذا المعنىٰ، ونزّلوه علىٰ آرائهم وهواهم الضال المضل. ثمّ ولو سلّم، فلا مانع من أن نجعل له معنىً، إذا لم يخالفه نص ولا اعتبار، بل هما فيه ظاهران، سالمان من الأغيار.

وقال محمد صالح في الشرح ـ بعد نقله لحديث العيون ـ: «وإنّما لم يُجب الباقر عليه السلام بما أجاب به خلفه الطاهر الرضا عليه السلام، وحكم بعود الضمير إليه تعالىٰ، وأن الإضافة للتشريف والاصطفاء للتنبيه، علىٰ أنّ هذه الرواية ـ علىٰ تقدير صحتها ـ لا دلالة فيها علىٰ مطلوبهم، من أنّه تعالىٰ له صورة كصورة آدم»[2].

أقول: ولا يخفىٰ عدم القرينة من الحديث علىٰ هذا التنبيه.

إذا عرفت ذلك فاستمع لنقل جملة من كلام العلماء في بيان معناه، ثمّ بما ظهر لنا من كلماتهم وببركتهم عليهم السلام.

القول الأوّل: ما مرَّ في الرواية الثانية، وذكر أيضاً في كنز الفوائد[3]، في تعداد الوجوه التي ذكرها فيه.

القول الثاني: ما في الكنز أيضاً: «أنّ الضمير عائد لله تعالىٰ، والمعنىٰ أنّه خلقه علىٰ الصورة التي اختارها له تعالىٰ، وقد يضاف الشيء إلىٰ ما اختاره»[4] إلّا أنّ فيه إجمال

---

(١) في النسختين: «فحذفوه».

(٢) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ١٦٢، باختصارٍ ما.

(٣) «كنز الفوائد» ج ٢، ص ١٦٧.

(٤) «كنز الفوائد» ج ٢، ص ١٦٧، بتفاوت.

الصورة وعدم بيانها.

القول الثالث: وهو في الكنز أيضاً: «أنّه خلق آدمعليه السلام علىٰ صورته التي شوهد عليها، لم ينتقل إليها عن غيرها، كتنقل أولاده الذين يكون أحدهم نطفة، ثمّ علقة، ثمّ مضغة، ويخلق خلقاً بعد خلق، ويولد طفلاً صغيراً، ثمّ يصير غلاماً، ثمّ شاباً، ثمّ كهلاً، وليس آدم كذلك، بل خلق علىٰ صورته التي مات عليها»[1].

أقول: وفيه ما لا يخفىٰ، لأنّ صورته تنمو وتزيد في الأقطار، قال تعالىٰ: ﴿ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾[2] فله تنقّل وظهور، ولقد كان خلقاً بغير روح، ثمّ أُولجت فيه ـ كما سمعت ـ وأجرىٰ فيه الطبائع الأربع، كما قيل في حديث العلل[3] وغيره، وقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ﴾[4] لا ينافي الآية السابقة.

نعم في أحدهما إجمال، وكونه بغير أُم لا ينافي، والمراد مطلق التصوّر والتخمير، والتنقّل حاصل، كما يظهر لمن راجع روايات خلق آدم في مواضعها:

روايات خلق آدمعليه السلام

ومنها: (فاغترف ربُّنا عزّ وجلّ غرفة بيمينه من الماء العذب الفرات ـ وكلتا يديه يمين ـ فصلصلها في كفه حتىٰ جمدت، فقال لها: منك أخلق النبيين والمرسلين، وعبادي الصالحين، والأئمة المهتدين، والدعاة إلى الجنة، وأتباعهم إلىٰ يوم القيامة، ولا أُبالي، ولا أُسأل عمّا أفعل وهم يُسألون.

ثم اغترف غرفة أُخرىٰ من الماء المالح الأُجاج فصلصلها في كفه فجمدت، ثم قال لها: منك أخلق الجبارين والفراعنة والعتاة، وإخوان الشياطين، والدعاة إلى النار إلىٰ يوم القيامة، وأشياعهم، ولا أُبالي، ولا أُسأل عمّا أفعل وهم يُسألون).

قال: (وشرطه في ذلك البداء، ولم يشترط في أصحاب اليمين. ثم خلط الماءين جميعاً في كفه فصلصلهما، ثم كفأهما قدّام عرشه، وهما سلالة من طين. ثم أمر الله الملائكة الأربعة ـ

---

(١) «كنز الفوائد» ج ٢، ص ١٦٧، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الحجر» الآية: ٢٨ ـ ٢٩.

(٣) «علل الشرائع» ج ١، ص ١٣٠، ح ١.

(٤) «آل عمران» الآية: ٥٩.

الشمال، والجنوب، والصبا، والدبور ـ أن يجولوا علىٰ هذه السلالة من الطين، فأمرؤوها وأنشؤوها، ثم أنزوها وجزوها وفصلوها، وأجروا فيها الطبائع الأربع: الريح، والدم، والمرّة، والبلغم.

فجالت الملائكة عليها، وهي الشمال، والجنوب، والصبا، والدبور، وأجروا فيها الطبائع الأربع: الريح في الطبائع الأربع من البدن من ناحية الشمال، والبلغم في الطبائع الأربع من ناحية الصبا، والمرّة في الطبائع الأربع من ناحية الدبور، والدم في الطبائع الأربع من ناحية الجنوب).

ثمّ ذكر عليه السلام ما يلزم من كلّ واحدة، ثمّ قال أبو جعفر عليه السلام: (وجدنا هذا في كتاب أمير المؤمنين عليه السلام.

فخلق آدم عليه السلام فبقي أربعين سنة مصوراً، فكان يمر به إبليس اللعين، فيقول: لأمر ما خلقت؟) فقال العالم عليه السلام: (فقال إبليس: لئن أمرني الله بالسجود لهذا لأعصينه).

قال: (ثمّ نفخ فيه، فلما بلغت الروح إلىٰ دماغه عطس)... الحديث[1].

وكذا ما دلّ[2] علىٰ خلقه من أربع [طينات][3] وأربع مياه.

وكلام علي عليه السلام في النهج[4]، في بيان آدم، فيه إيماء إلىٰ ذلك.

وربما يؤوّل (خلقه علىٰ صورته) أي علىٰ صورته العقلية، بحيث لم يعرض لها ما ينافي ذلك من الغواشي الطبيعية بخلاف غيره، فإنّه أخلد إلىٰ الأرض واتّبع هواه، إلّا أنّه حينئذٍ وجه مستقل، بعيد إرادته من ذلك اللفظ.

القول الرابع: خلق علىٰ صورة عنده[5].

القول الخامس: خلق الله آدم في الجنّة علىٰ صورته في الأرض[6].

أقول: ولا يخفىٰ ما فيهما من الإجمال، مع أنّه لو عكس لكان أولىٰ، مع عدم كشفه؛ لعدم التصريح بمعاد الضمير، وإن كان الظاهر إرادة صورة آدم.

القول السادس: قيل: ليست الصورة بأعجب من اليدين والأصابع والعين، وإنما وقع الألف بها لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه؛ لأنّها لم تأت فيه، ونحن نؤمن

---

(١) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ١، ص ٦٧ ـ ٧٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «علل الشرائع» ج ١، ص ١٢، ح ١؛ «بحار الأنوار» ج ١٠، ص ١٣، ح ٧.

(٣) في النسختين: «طين».

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١.

(٥) و(٦) انظر: «غوالي اللآلي» ج ١، ص ٥٣، الهامش.

بالجميع، من غير أن نقول فيه بحد أو كيفية[1].

أقول: وفي الحقيقة ليس فيه جواب، بل عجز عنه، فلو قال: لا أعرفه، لكان أولىٰ، وإن أراد سدَّ التأويل، وعدم تجويزه، فباطل، كيف وجميع ما أشار له مؤول، مع لزوم الصورة من الأصابع واليدين أيضاً وغيرهما، من ظاهر بعض الآي، لو أُخذت ببعض المعاني اللغوية، لكنّه ليس الأمر كذلك، كما سبق.

القول السابع: أنّ المعنىٰ (علىٰ صورته) التي في اللوح المحفوظ، وليس المراد بها الصورة اللفظية المقدارية الشكلية.

أقول: كما قال وتكلّم بكلام لا فائدة في تسويد البياض به، وغير ممنوع، كيف وهو بأصل خلقه إبداعي، فلا يخلق علىٰ صورة في اللوح أو في الجنّة، كما قيل.

القول الثامن: ما ذكره ابن أبي جمهور في حواشي الغوالي، بعد نقله له في الأصل، وذكر في الحاشية وجوهاً لا تخرج عمّا سمعت، إلّا أنّه ذكر فيها وجهاً هو: «أن أصله لا تقبحوا الوجه، فإن الله خلق آدم علىٰ صورة الوجه».

فبعد أن وصفها بالبعد والضعف في بعض، قال: «والأُحسن أن يقال: المراد بالصورة هنا الصورة المعنوية، كما يقال: صورة المسألة كذا، ويراد بها معناها، ويكون التقدير: إنّ الله خلق آدم علىٰ صورة معنوية تشبه به، وتناسب المعاني الإلهية، أي المشابهة في الصفات والكمالات والأفعال، فإن آدم مشتمل علىٰ صفات وكمالات مناسبة ومماثلة للصفات الإلهية من جهة ما.

وقال بعض أهل الإشارة: المراد بآدم في الحديث إن كان الإنسان الكبير، فهو العالم بأسره، وإن كان العالم الصغير فهو ولده الشخصي، لقولهم: العالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير، ويكون المراد أنّه تعالىٰ ليس له غير هذين المظهرين العظيمين، فمعنىٰ أنّه علىٰ صورته أن فيه تمام المظهرية، التي تظهر فيه الصورة الإلهية المعنوية بجميع صفاتها ولوازمها، إذ لا شيء أكمل من صورة الإنسان لمعرفة الله تعالىٰ، ولهذا قال عليه السلام: (من عرف نفسه فقد عرف ربه) ومراده خلقه علىٰ صورة كمالاته الذاتية، الجامعة للكمالات الأسمائية والصفاتية»[2] انتهىٰ.

---

(١) انظر: «غوالي اللآلئ» ج ١، ص ٥٣، الهامش.

(٢) «غوالي اللآلئ» ج ١، ص ٥٣، هامش ح ٧٨، باختلاف، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: وأصل مأخذه حقّ، إلّا أنّه يحتاج إلىٰ تهذيب، كما سيظهر لك ممّا نلقيه لك، إن شاء الله تعالىٰ.

القول التاسع: قول ملّا محسن في الشرح[١]، وظاهره أنّ المراد بها المخلوق، وأضافها لنفسه لإظهار الشرف. ولكن كلامه في غيره لا يخرج عن كلام الصدر، وهو لا يخرج عن كلام ابن أبي جمهور، وأنّ المراد بها الصورة الإلهية المستجمعة للمظاهر، ولكن لقولهم بوحدة الوجود والتجلّي الذاتي للذات، يكون المراد حقيقة الله وصورته، أي ذاته، تعالىٰ الله عن أقوال أهل التصوّف.

ولمحمد صادق في الشرح معنىً فيه بعض الصواب ظاهراً، وفيه كفر، أرجع الصورة إلىٰ الصفات الذاتية، بتعلّقها بالإنسان الجامع للكمال، وهي لله، وله باعتبار الظاهر والمظهر، وأعرضنا عنه استعجالاً.

القول العاشر: وهو المختار، وبيانه يحتاج إلىٰ تقديم مقدّمات ليسهل التناول:

[المقدمة الأولىٰ][٢]: أنّ الصورة تطلق علىٰ المحسوس الخارجي، وعلىٰ المعاني المترتّبة التي ليست بمحسوسة، إذ للمعاني ترتيب وتركيب، كما يقال: صورة المسألة كذا وصورة الواقعة كذا، علىٰ ترتيب الأشكال، ووضع بعضها مع بعض وتركيبها، وهي الصورة المحسوسة والمسموعة، وقد يقال للوجود الخارجي: شيء صورته في الخارج كذا، وللماهية العقلية: شيء صورته في العقل كذا، وعلىٰ تمام الشيء: تمام الشيء في ذاته أو عرضه، فالنطق مثلاً صورة الإنسان، والبياض صورة الجسم الأبيض، وعلىٰ الموجودات المجرّدة عن المادة، كما قال عليه السلام في بيان العالم العلوي: (**صور عارية عن المواد**) الحديث[٣]، وعلىٰ المَثَل الجامع للدلالات علىٰ شيء، والجامع لأُمور متضادّة متخالفة.

[المقدمة الثانية][٤]: قد عرفت وجوب تنزيهه تعالىٰ عن الضدّ والندّ، والصورة والجوهر والعرض، وغير ذلك من صفات الإمكان، عقلاً ونقلاً، ومرّ لك البيان في الأبواب السابقة في غير موضع.

---

(١) «الوافي» المجلد: ١، ص ٤١٥.　　(٢) في النسختين: «أحدها».

(٣) «غرر الحكم ودرر الكلم» ص ٤٢٣، الرقم: ٧٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في النسختين: «ثانيها».

[المقدمة الثالثة][١]: أنَّ الموجودات مختلفة إحاطة وجامعية، ومرتبطة علىٰ أكمل وجه، كما اقتضته كمال العناية والحكمة علىٰ أكمل وجه، وكلّ **(من تقرّب [إلىٰ الله]**[٢] **شبراً تقرب الله إليه ذراعاً)**... الحديث[٣]، فيكون فيه ما في السابق كمالاً وزيادة، فاختلفت إحاطة الأسماء غيباً، وهي جهة الموجود الغيبية وجهة الوجوبية، كما قال: ﴿ **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** ﴾[٤] علىٰ بعض الروايات، وهو أنَّ ضمير ﴿ وجهه ﴾ عائد للشيء، كما فهم من بعض روايات الصافي[٥] وغيره، فكلّ شيء دالّ علىٰ بارئه، فسبحان من دلّت عليه أعلام الوجود علىٰ لسان أهل الجحود.

وفي كلّ شيء له آية ... تدل علىٰ أنه واحد[٦]

(تجلّىٰ لها بها)[٧]... إلىٰ آخره ﴿ **سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي ٱلآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِم** ﴾ الآية[٨]، وغير ذلك من الآيات والروايات.

[المقدمة الرابعة][٩]: أشدُّ الموجودات إحاطة الإنسان، ولذا ترىٰ فيه النفوس الأربع وخواصها وأفاعيلها، ويتخلّق بكلّ خلق وبكلّ صورة، فتارة أعلىٰ من المَلَك، وتارة أخسّ من التراب، وهذا ظاهر محسوس مبرهن عليه، فكانت الأشياء مخلوقة له، كما قال تعالىٰ: ﴿ **خَلَقَ لَكُم مَا فِي ٱلأَرضِ جَمِيعاً** ﴾[١٠] وغيرها.

واستجماعه لظاهر الأسماء أشدّ من غيرها، وكذا الدلالة.

وعنه عليه السلام **(الصورة الإنسانية هي أكبر حجج الله علىٰ خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده، وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي مجموع صور العالمين، وهي المختصر من اللوح المحفوظ... وهي الصراط الممدود بين الجنّة والنار)**[١١].

وفيما نقل عن علي عليه السلام:

---

(١) في النسختين: «ثالثها».
(٢) من المصدر.
(٣) «مسند أحمد بن حنبل» ج ٣، ص ٤٠.
(٤) «القصص» الآية: ٨٨.
(٥) «التفسير الصافي» ج ٤، ص ١٠٩.
(٦) «ديوان أبي العتاهية» ص ١٢٢، وفيه: «الواحد» بدل: «واحد».
(٧) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.
(٨) «فصلت» الآية: ٥٣.
(٩) في النسختين: «رابعها».
(١٠) «البقرة» الآية: ٢٩.
(١١) «المجلي» طبعة حجرية، ص ١٦٩، صححناه علىٰ المصدر.

دواؤك فيك وما تبصر ... وداؤك منك وتستكبرُ
وتزعم أنّك جُرمٌ صغير ... وفيك انطوىٰ العالمُ الأكبرُ
وأنت الكتابُ المبين ... الذي بأحرفه يظهر المُضَمَرُ
حروف معانيك لا تنقري ... لذي اللبّ كلّا ولا تظهر[١]

وفي الاختصاص للمفيد، في خلق الإنسان، قالﷺ: (خلق الله عالمين متّصلين: فعالم علوي وعالم سفلي، وركّب العالمين جميعاً في ابن آدم، وخلقه كروياً مدوّراً، فخلق الله رأس ابن آدم كقبّة الفلك، وشعره كعدد النجوم، وعينيه كالشمس والقمر، ومنخريه كالشمال والجنوب، وأُذنيه كالمشرق والمغرب، وجعل لمحه كالبرق، وكلامه كالرعد، ومشيه كسير الكواكب، وقعوده كشرفها، وغفوه كهبوطها، وموته كاحتراقها، وخلق في ظهره أربعة وعشرين فقرة، كعدد ساعات الليل والنهار، وخلق الله ثلاثين معى، كعدد الهلال ثلاثين يوماً، وخلق الله له اثني عشر عضواً [كعدد السنة اثني عشر شهراً، وخلق له ثلاثمائة وستين عرقاً، كعدد السنة ثلاثمائة وستين يوماً، وخلق له سبعمائة عصبة واثني عشر عضواً][٢] وهو مقدار ما تقيم الجنين في بطن أُمّه، وعجنه من مياه أربعة، فخلق المالح في عينيه، فهما لا يذوبان في الحر، ولا يخمدان في البرد، وخلق المرّ في أذنيه لكيلا تقربها الهوام، وخلق المني في ظهره لكيلا يعتريه الفساد، وخلق العذب في لسانه، فشهد آدم أنّ لا إله إلّا الله، وخلقه بنفس وجسد وروح، فروحه التي لا تفارقه إلّا بفراق الدنيا، وبنفسه التي يرىٰ بها الأحلام والمقامات، وجسمه هو الذي يبلىٰ ويرجع إلىٰ التراب) كمل الحديث، انتهىٰ[٣].

[المقدمة الخامسة][٤]: أفراد الإنسان مختلفة في هذه الإحاطة وفعليتها، بل بحسب ما يغلب علىٰ كلّ فرد، إن كان ذا أجنحة متكثّرة وأنواع مشتمل عليها، فكلّ فرد عالم، ولكنّها مترتّبة متعاكسة، كمرايا متقابلة مختلفة جامعية كذلك، فليس ما أشرنا لك يظهر في كلّ فرد فعلاً، فجميع تلك الأنواع والأجناس تنتهي إلىٰ الإنسان الكامل، فهي دائرة مفردة، أعني به: محمداًﷺ وآلهﷺ، فهو آدم الكلّي، وهو غاية كلّ شيء وله كلّ شيء، وجميع

---

(١) انظر: كتاب «من الشعر المنسوب إلىٰ الإمام عليعليه السلام» ص٧٥.

(٢) لم ترد في «الاختصاص»، ووردت عنه في «بحار الأنوار» ج٥٨، ص٢٥٣، ح٦.

(٣) «الاختصاص» ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج١٢، ص١٤٢ ـ ١٤٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في النسختين: «خامسها».

الأرواح وغيرها من فاضل طينته وروحه، فله مرجع الكلّ، ويرتبط به، وهو كمال الوجود ـ إلّا الواجب الحق ـ ومستجمع له، وواسطة للافاضة والتعليم.

فهم الأسماء الحسنىٰ ـ كما سمعت في تفسير[١]: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾[٢] ـ والمثل الأعلىٰ لله، كما في الجامعة[٣]، ولا مَثل أعلىٰ منه، فقلبه محلّ مشيئته [وصفته.

وعنهم عليهم السلام: (نحن محال صفات الله، وبابه الذي لا ينال شيء إلّا بواسطتنا). و(شيء) عام، ولذا قال تعالىٰ: ﴿ وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ ٱللَّهُ ﴾[٤] إذ مشيئتهم مشيئته][٥] ومشيئته نفس الايجاد، وهو الوجود المطلق وفعله، وهو قلبه عليه السلام، كما سمعت في الإرادة، وسيأتي فيها إن شاء الله تعالىٰ، فهم الآيات العظام ونعمه الجسام وخزائنه، فلا يشذ عنها شيء.

وورد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ ﴾[٦]: (نحن الآيات)[٧] و﴿ ٱلْحَقُّ ﴾ (القائم)[٨]. وهذا علىٰ باطن التأويل، فللقرآن بطون.

وفي التوقيع، كما في الاحتجاج: (نحن صنائع ربنا، والخلق بعد صنائعنا)[٩].

وعنه صلى الله عليه وآله: (لولاك ما خلقت الافلاك)[١٠] و(خلقتك لأجلي، وخلقت الأشياء لأجلك)[١١].

والأحاديث الدالّة كثيرة، فيكون في الحقيقة هو الفعل، والصفة التي ظهر بها في كلّ فرد، وعينه وبابه، وهو المعلّم للأسماء كما هي، وجوداً وفعلاً.

ومثل: (خلقتك لأجلي) قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ﴾[١٢] ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴾[١٣] وإن كان الكلّ بقدرته ممسَكاً، وتجري الأشياء بأعينه، وهم عين الله الناظرة

---

(١) «تفسير العيّاشي» ج٢، ص٤٥، ح١١٩؛ «الكافي» ج١، ص١٤٤، باب النوادر من كتاب التوحيد، ح٤؛ «التفسيرالصافي» ج٢، ص٢٥٥.
(٢) «الأعراف» الآية: ١٨٠.
(٣) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٦، ح١٧٧.
(٤) «الإنسان» الآية: ٣٠، «التكوير» الآية: ٢٩.
(٥) ليست في «ب».
(٦) «فصلت» الآية: ٥٣.
(٧) «كامل الزيارات» ص٥٤٣، ح٨٣٠، وفيه: (فأي آية في الآفاق غيرنا، أراها الله أهل الآفاق).
(٨) «تأويل الآيات الظاهرة» ص٥٢٧، وفيه: (﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ أنه القائم).
(٩) «الاحتجاج» ج٢، ص٥٣٦.
(١٠) «بحار الأنوار» ج١٥، ص٢٨، ح٤٨؛ ج٥٤، ص١٩٩، ح١٤٥.
(١١) «علم اليقين» ج١، ص٣٨١، بتفاوت يسير.
(١٢) «طه» الآية: ٤١.
(١٣) «طه» الآية: ٣٩.

التي نظر الله تعالىٰ بها للعالم، كما تواتر ذلك معنىً في الرواية[١].

نتيجة البحث

فاستبان من ذلك أنّ الإنسان الكامل له ارتباط بالكلّ، ولكلّ نوع من العالم نسبة له، خاصة بمقام منه، كالجنس وأنواعه، وحيث كان التجلّي فيه والظهور بجميع الأسماء ـ من (البديع) (المذل) و(اللطيف) وغير ذلك ـ كانت جميع الأشياء من فاضل طينته [ومرتبته][٢]، فأولاً قُسم نصفين، هو النور المحمدي والعلوي، ثمّ قُسم ثانية، حتّىٰ ظهرت الأئمةعليهم‌السلام ـ وكلّ ذلك تجلٍّ، وهو معنىٰ القسمة في عالم الأنوار ـ ثمّ من فاضلهم الأنبياء، ثمّ الأولياء، ثمّ سائر المؤمنين علىٰ مراتبهم.

والجهل المركّب ومراتبه فاضل الكلّ، فهو [الحثالة][٣] وضده، ومعلوم أنّ بعد القسمة تكون الطينة أكثر من واحدة، وطينتهم خاصة بهم لم يخلق منها غيرهم، لاختلاف الذاتيات، وحينئذٍ اللوازم، وإن كانت هي الأصل، وما سواهم من فاضلهم علىٰ الترتيب، فحينئذٍ طينته الخبيثة من فاضل آخر المراتب، وكذا سائر المعادن والنبات، فالنخل من فاضل الإنسان، وهكذا الخبيث للخبيث، والطيّب للطيّب، فهو نسخة الوجود وخزانة المعبود، فالكلّ منتسب له بوجه، فصحّ ما ورد: (الرعد من فعل صاحبكم)[٤]، وأنّه مكلم موسىٰ[٥].

وفي البصائر[٦] ما معناه: أنّ جماعة من الشيعة وراء العرش، تجلّىٰ من نورهم مثل سمّ الابرة لموسىٰ، فتقطّع.

وما جرىٰ هذا المجرىٰ من الروايات، وما ورد[٧] أنّه [تناول][٨]صلى‌الله‌عليه‌وآله في كفه اليمنىٰ كتاب أهل الجنّة وأسمائهم وأسماء آبائهم، وأهل النار في الشمال كذا. فعليه دارت رُحىٰ

---

(١) «بصائر الدرجات» ص٦٢، ح٧؛ «التوحيد» ص١٦٧، ح١؛ «بحار الأنوار» ج٢٤، ص١٩٨، ح٢٥، ج٢٦، ص٢٤٠، ح٢؛ ص٢٤٧، ح١٣، ١٤. (٢) في «أ»: «ومترتبة».

(٣) في «أ»: «المثاله».

(٤) «الاختصاص» ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج١٢، ص٣٢٧، نقله بالمعنىٰ.

(٥) «مشارق أنوار اليقين» ص١٦١، وفيه عن أمير المؤمنينعليه‌السلام: (وأنا الذي حاورت موسىٰ في البحر).

(٦) «بصائر الدرجات» ص٦٩، ح٢. (٧) «بصائر الدرجات» ص١٩٢، ح٦.

(٨) في النسختين: «قال».

أهل الوجود، وبه نزل الغيث وأُجيبت الدعوة، وكشف الضرّ وغير ذلك، كما تنبئ عنه الجامعة[١]، وغيرها من الزيارات والروايات، كما تظهر لمتتبع الأُصول والبصائر وغيرهما، والخطب والدعوات.

فقلبه العرش ومحل الاستواء، والروح الكلّية التي تتنزل بها الملائكة كلّهم، فإنه جمع محلّىٰ بـ«أل»، ويقابل الكرسي بنفسه، ومحل ظهور غيب العرش، بل عقله العرش ونفسه الكرسي غيباً، ومقام سدرة المنتهىٰ منشؤها قلبه، وإليهم المنتهىٰ، وفي كلّ بيت من بيوت الجنّة غصنٌ منها متدلّ.

ولا تظنّ أني لم أرد الظاهر، ولكن أقول: لا ظاهر إلّا بباطن، ولا شهادة إلّا بغيب، كما ورد في تفسير الماء والفاكهة الغير المقطوعة: ([العالم] وما يخرج منه)[٢]، مع حقيقة الظاهر، ويقابل الهيولىٰ مقابلته، وهي الأرض بالنسبة لذلك المقام، ويقابل المكوكب بمذكرته ـ فقد علم كلّ شيء، ممّا كان أو يكون ـ ويقابل السماء السابعة بهمّته، والسادسة بوهمه، إلىٰ القوىٰ السبع.

والشمس مقام الحياة تفيض علىٰ كلّ بوجه، وظاهر جسده مقابل الأرض، ونبت الشعر في مقام دون آخر، مثل الأرض النابتة والتي لم تنبت، ويقابل العناصر بطبائع جسده الأربع، وكذا المواد الأربع: البلغمية، والسوداوية، والصفراوية، والدموية، وسبقت الإشارة له في حديث الاختصاص، وأظن في العلل أيضاً دليل عليه، ولا يحضرني الآن.

والأرضين السبع بمقام العادات والشهوة، والغضب لله تعالىٰ، والتكبّر علىٰ المتكبّر الختّال وغير ذلك، بحسب حيوانيته وقواها، يقابل أنواع الحيوانات، وكذلك في سائر الموجودات، إذ له صفات عرضية وظهورات حسّية، وللملائكة الأربعة نسب ومحتدّ له، مترتّبة من مقام عقله وأعلاه وما دونه.

ويقابل عالم الخيال بخياله، بل خياله هو الخيال المطلق. فاكتف بالإجمال، فإنَّ تفصيل هذه المقدّمات، مع دلائلها العقلية والنقلية، تحتاج إلىٰ مجلّد كبير، وقد يؤول إلىٰ ما لا يجوز إظهاره، فما كلّ ما يعلم يقال.

إذا عرفت ذلك واستنار به سرّك، فلك أن تريد بالصورة المثال الأعلىٰ، أو النسبة

---

(١) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٩، ح١٧٧.

(٢) «بحار الأنوار» ج٢٤، ص١٠٤، ح١١، والزيادة من المصدر.

المعنوية الجامعة للكلّ، والدالّة عليه بكلّ دلالة، فهو مخلوق علىٰ الصورة الكاملة، وقد عرفت بسطها إجمالاً. أو تريد بها صورة التوحيد، وهي النور المشرق من صبح الأزل، كما في كلام عليّ عليه السلام لكميل[١]. أو المثل الملقىٰ في الحقيقة، وهي الحقيقة، وفي كلامه عليه السلام لبيان العالم العلوي: (**وألقىٰ في هويتها مثاله، فأظهر منها أفعاله**)[٢].

والصفة التي أظهرها الله لخلقه، وعرّفهم بها نفسه، بما تعرّف لهم بهم، هي أصل فطرة الخلق وفطروا عليها، وما وقع بعد ـ من الاعوجاج والعكس ـ فمن العمل بخلافها.

ومرجع هذه العبارات إلىٰ واحد، وعرفت أنّ (**الصورة الانسانية أكبر حجج الله**)، فهو علىٰ صورته بأحد هذه المعاني، وعرفت الوجه في عود الضمير لله، من حديث الأصل وغيره، بما لا يوجب تشبيهاً، وإن أعدته لآدم فلا منافاة؛ لأنّه (**تجلّىٰ لها بها**)[٣] و (**خلق المشيئة بنفسها**)[٤] فتدبّر.

فإن أردتَ بآدم ما يكون ذلك فيه بالفعل، بحيث لا [يشذ عنه][٥] شيء من عالم الإمكان، فهو محمد صلى الله عليه وآله. وإن أردتَ مطلق آدم وجنسه تحقّق في الكلّ، وإن تفاضلوا في ذلك، فهم كمرايا متقابلة، كما عرفت، ولا شبهة حينئذٍ في نسبة هذه الصورة له، إذ لا أقرب منها، وقد نسب فعلها له، كما قال: ﴿ **وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ ٱللهُ** ﴾[٦] ﴿ **وَمَا رَمَيتَ إِذ رَمَيت** ﴾[٧] الآية ﴿ **إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ** ﴾[٨] الآية.

وعنهم عليهم السلام: (**بنا عرف الله**)[٩] و(**معرفتنا معرفة الله**)[١٠] وغير ذلك من الآيات والروايات.

فظهر الوجه في الاصطفاء، والله أعلم بالمكان المستحق للرسالة، والنسبة له، وكونه دالاً ومثالاً، فافهم.

* * *

---

(١) «جامع الأسرار» ص٢٩. (٢) «الغرر والدرر» ص٤٢٣، الرقم: ٧٥.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

(٤) «الكافي» ج١، ص١١٠، باب الإرادة.. ح٤؛ «التوحيد» ص١٤٨، ح١٩، بتفاوت يسير.

(٥) في النسختين: «يشده». (٦) «الإنسان» الآية: ٣٠؛ «التكوير» الآية: ٢٩.

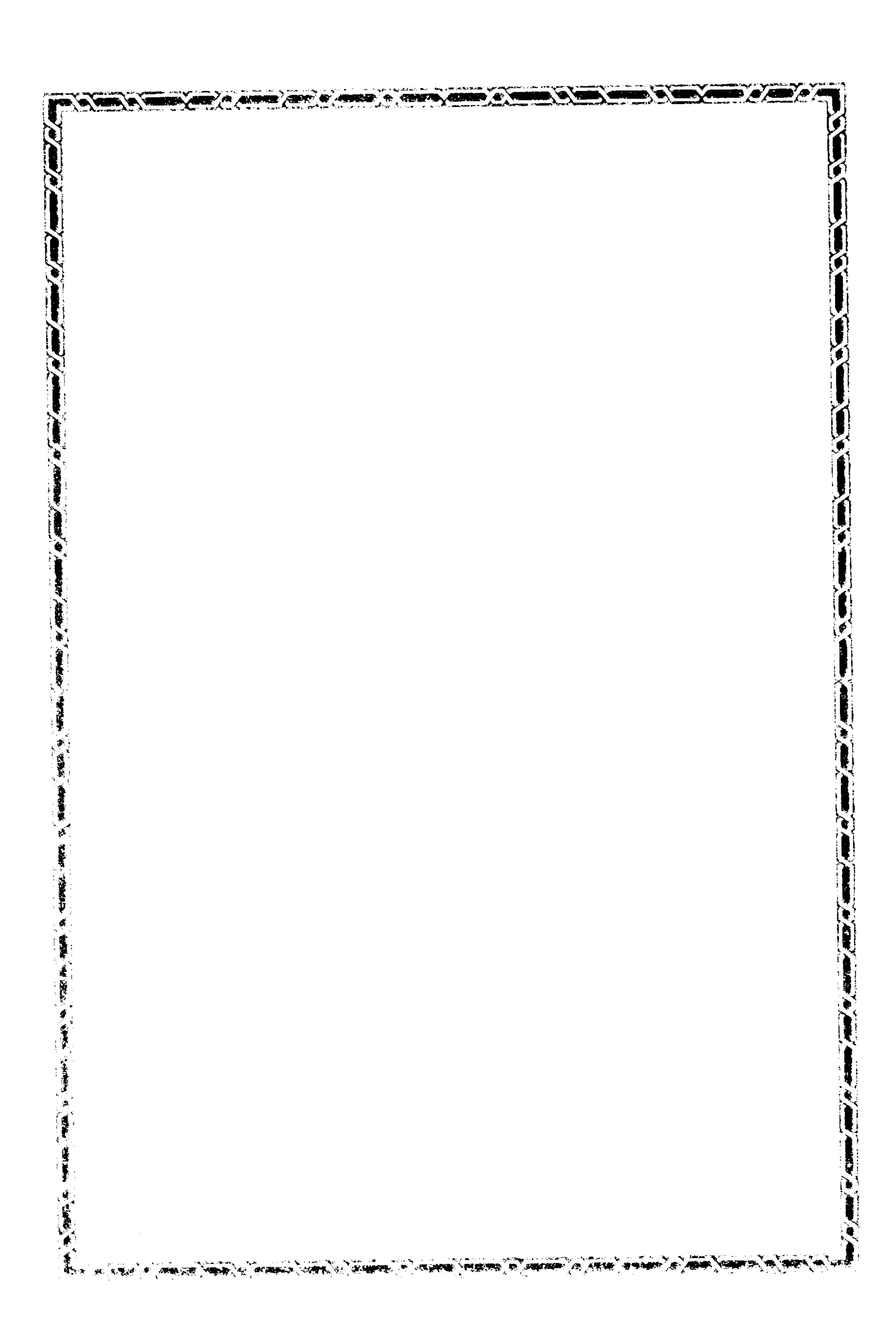
(٧) «الأنفال» الآية: ١٧. (٨) «الفتح» الآية: ١٠.

(٩) «بصائر الدرجات» ص٦٤، ح١٦؛ «التوحيد» ص١٥٢، ح٩؛ «بحار الأنوار» ج٢٦، ص٢٦٠، ح٣٨.

(١٠) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٢٣، ح٣٨، وفيه: (ومن عرفنا عرف الله).

الباب الثاني والعشرون

جوامع التوحيد



أضواء حول الباب

أقول أي في نقل بعض ما برز منهم في بيان التوحيد، جامعاً له من جهة بيان الوحدة والصفات الكمالية والجلالية، وإبطال المذاهب الباطلة، فما سبق وإن فهم منه، لكن أكثره في بيان مسألة هي ما يسأل السائل عنها، ولهم عليهم السلام خطب وكلام متصل كالخطب، يجمع كلّ البيان بأوضح برهان، وقد نقلت لك شطراً في زوايا الحواشي، وعسىٰ أن أنقل لك بعد.

وفي النهج والتوحيد ونهاية البلاغة ـ وفي الروضة أيضاً ـ جوامع، ولا شك أنّهم معدن الحكم والكلم، وبكلامهم يشفىٰ سقم النفوس، ويستنير بنور القدس، وتخرج صاعدة من هاوية الرمس، فتأمّل لإشارات كلامهم، فهي جوامع كلم وحكم.

واعلم أنّي أقرُّ لك بأنّي قاصر عن شرح كلامهم وبيانه بأوضح بيان، ولو كان لكان كلّ خطبة وكلام يحتاج إلىٰ مجلّد ضخم، ولكن بقدر اليسر، ومع ذلك فقد أختصر كثيراً لما معي، وهو نزر حقير، كما يظهر لمراجع ما سبق ويأتي، مع ابتلائي بالبحث مع الملّا وأمثاله، من أهل التصوّف.

وهذا هو الباب [الثاني][1] والعشرون من كتاب التوحيد، وأحاديثه سبعة.

---

(١) في النسختين: «الواحد».

الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿محمد بن أبي عبد الله، ومحمد بن يحيىٰ، [جميعاً] رفعاه إلىٰ أبي عبدالله عليه السلام : أن أمير المؤمنين عليه السلام استنهض الناس في حرب معاوية في المرة الثانية، فلمّا حشد الناس قام خطيباً، فقال: الحمد لله الواحد الأحد، الصمد المتفرّد، الذي لا من شيء كان، ولا من شيء خلق ما كان﴾.

أقول: افتتح عليه السلام كلامه بالحمد المعرّف، لأجل الاستغراق لجميع الأنواع والأشخاص؛ ولأنّ بحمده يحمد كلّ شيء، وكذا تسبيحه، كلّ بمقامه، وفتح الكتاب بالحمد، وكلّ شيء يسبح بحمده، فكلّ يحمده ويسبّحه به، بما عرّفه بما ظهر له به، لا بحمد الذات للذات، حيث لا محمود وحامد وحمد ومبين. وقال صلى الله عليه وآله: (لي لواء الحمد، وعليٌّ حامله)[1] ولذا اشتقّ منه اسم محمّد، فهو المحمود، والحمد مجامع الصفات.

ومعنىٰ قولي: حمد الذات نفسها: أنّ لها معنىٰ الثناء والكمال، حيث لا [مُثني][2] وحامد وحمد، وهي كينونة الذات علىٰ ما هي عليه ولا تزال، مع تجرّدها عن التعبير والعبارة والوصف والتوصيف، فإنّه مقام حدوث ومعرفة وتعريف. ولجمع الحمد للصفات التي بها يحمد، أتبعه عليه السلام بها، وابتداء القرآن بالحمد، وكذا آخر دعوىٰ أهل الجنة.

وورد: (كلّ أمرٍ ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو أبتر، أقطع)[3] أي ممحوق البركة، وهذه البدأة إضافية أو حقيقية، لخفاء الاسم فيه.

وفي كشف الغمّة، عن الصادق عليه السلام ـ أو الجواد ـ: (فقدَ أبي بغلة له، فقال: لئن ردّها الله تعالىٰ لأحمدنّه بمحامد يرضاها، فلمّا أتىٰ بها واستوىٰ عليها، وضم إليه ثيابه، رفع رأسه إلىٰ السماء وقال: الحمد لله، ولم يزد، ثم قال عليه السلام: ما تركت ولا بقّيت شيئاً، جعلت كلّ أنواع المحامد لله عزّ وجلّ)[4].

وفي تفسير العسكري، عن علي عليه السلام، لمّا سُئل عن هذه الجملة، فقال: (إنّ الله عرّف

---

(١) «بحار الأنوار» ج٣٩، ص٩٠، ح٣. (٢) في «ب»: «شيء».

(٣) «سنن ابن ماجة» ج١، ص٦١٠، ح١٨٩٤؛ «المعجم الكبير» ج١٩، ص٧٢، ح١٤١، بتفاوت يسير.

(٤) «كشف الغمة» ج٢، ص٣٢٩، عن الصادق عليه السلام، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

عباده بعض نعمه عليهم جملاً، إذ لا يقدرون علىٰ معرفة جميعها بالتفصيل، لأنها أكثر من أن تحصىٰ أو تعرف، فقال لهم: قولوا: الحمد لله علىٰ ما أنعم به علينا)[1].

وعن الصادق عليه السلام : (ما أنعم الله علىٰ عبد بنعمة، صغرت أو كبرت، فقال: الحمد لله، إلّا أدّىٰ شكرها)[2]، والحمد الاختياري بلسان المقال والحال.

والمقام المحمود هو الجامع لأنواع الحمد، ولم يحمد الله بكلّ لسان، كما ينبغي بما ظهر، إلّا محمّد وآله علىٰ مراتبهم، وهو بمقام لا يسعه غيرهم عليهم السلام.

والحمد أعمّ من الثناء والمدح، ولهذا اختير دون غيره، ولم يذكر عليه السلام فرداً؛ ليعمّ كلّ فرد، وهو عام، وإن كان لا يظهر إلّا مقيّداً، ولذا أسند الحمد إلىٰ اسم (الله) دون سائر الأسماء؛ لأنّه المعبود بالحق، والمستولي علىٰ ما دقّ وجلّ.

والحمد وصف الألوهية الظاهرة، وإسنادها إليه انسلاخ العبد عن نفسه وإنيّته، بل بجهة نظره للظهور بعلّته، مع مراعاة المظهر من حيث الظهور. ولمّا كان أصل وضع (الواحد) للصفة الفعلية ـ وهي الصادر الأول، ولا يدلّ بها علىٰ الذات الأحدية المجرّدة عن جميع أنحاء الكثرة، كما في الوحدة العددية ـ أتبعه بـ (الأحد)، ليندفع الشكّ، فلا كثرة فيه بوجه أصلاً، وبتفرّده نفىٰ مشابهة الغير له، بنوع مماثلة أو غيرها، ولو بالمنافاة، فلا يصل لذاته أحد من خلقه، بثبوت ولا نفي.

وبقوله: (لا من شيء كان) نفىٰ كونه من شيء، أو علىٰ شيء، أو لشيء، أو في شيء، فلا قيام لذاته بغيره، لا قيام لزوم ولا اتحاد ولا ركنية ولا عروض ولا ظهور. وبه بطل مذاهب كثير من أهل الضلال، ومنهم القائلون بكمون العالم في غيبه، وكون الأعيان ثابتة غير مجعولة، فإنّه يكون في خلقه من شيء وعلىٰ شيء، وله معاون ومشارك، فإن قالوا: هي لا شيء بكلّ اعتبار، بطل قولهم.

وكذا قوله: (ولا من شيء خلق ما كان) يبطل هذه الأقوال أيضاً، وأن يكون معه فضاء موهوم أومحقّق، ولا خلق من لا شيء، فتجعل العدم مادة للوجود، فإنّه باطل، ويلزم كثير من أهل الكلام والمتصوفة[3].

---

(١) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص ٣٠، ح ١١ بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٩٦، باب الشكر، ح ١٤؛ «بحار الأنوار» ج ٦٨، ص ٣٢، ح ٩.

(٣) مرّ عرض هذه الآراء مع ردّها في المجلد الثالث، باب حدوث العالم واثبات المحدث.

وقال محمد صادق، في حديث* أبي هاشم الجعفري: «إنّ الذات مع صفة العلم مرتبة الغيب، وهي مرتبة الأحدية، وبسريانها في الكل تسمىٰ مرتبة الواحدية، والوحدة المعنوية كون الذات ـ لا بأمر زائد ـ فائضاً علىٰ ذاته بذاته».

أقول: ونحوه في كلامه كثير، وهذا ضلال، جعل الذات محل الاختلاف والاعتبارات، وأقام صفة الخلق في الخالق، وكذا ما قاله أستاذه في الفرق بين الأحد والواحد، وسبق بيان الصمد وغيره، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

وقال محمد صادق في شرح الحديث: «الله اسم للذات، بشرط [كونها مقصودة للغير، فهو من لوازم الإحاطة. والمتفرّد اسم للذات بشرط كونها][1] بلا شريك [والاسمان يدلان علىٰ الذات المنزّهة عن الغير في حقيقته ومحيطة بالغير».

أقول: جعل الذات بحقيقتها معتوَر لهذه الاعتبارات والكثرات، وكلّه ضلال، بل هذه مراتب خلق بحسب ظهور الذات بفعليتها، وللبسط محل آخر.

قال: «والأحد اسم للذات الموجودة بلا شرط الإحاطة، والصمد اسم للذات بشرط كونها بلا شريك»][2].

أقول: ما فيه ظاهر ممّا سبق.

قال: «وقوله: (الذي لا من شيء كان) ذات بلا شرط الإحاطة، لأنّه تعالىٰ في الإحاطة يتّصف بأنّه من شيء خلق بالعرض، وبتبعية المظاهر.

(ولا من شيء خلق ما كان) هو الذات بشرط الإحاطة، فإحاطة الذات المقدّس أزيد من عدم شرط الإحاطة في عبارته عليه السلام، وهذا يدلّ علىٰ أنّه عليه السلام، يرىٰ الحق في الخلق أكثر من أن يراه بلا خلق دائماً، أو في حين خطبته عليه السلام».

أقول: كلّه ضلال من جهة اعتبار هذه القيود في الذات المنزّهة، وبلا شرط الإحاطة قيد، والله لا يتّصف بأنّه من شيء مطلقاً، فهو تكذيب لله ولرسوله، ولا يتبع غيره، لكنّه علىٰ قواعده: ذاته وعلمه وإيجاده تبع المظاهر، وهي الأعيان الثابتة.

(*) هوالحديث السابع من باب معاني الأسماء واشتقاقها، وقد مرّ شرحه في هذا المجلد.

(١) في «ب»: «إلهاً لما سواه جميعاً، والواحد اسم للذات الإله بكونها».

(٢) من «ب».

قوله: «(ولا من شيء)»... إلىٰ آخره، بهذا الشرط يكون مادة لما خلق [وكذا ما أثبتوا من الأعيان ومقتضياتها الذاتية، تكون مادة لما خلق][1] فإنّ الخلق يكون مقسوماً بينه تعالىٰ وغيره، وصرّحت به المتصوّفة في أشعارهم، ومنها:

فـــلولاه ولولانـــا لما كان الذي كانا[2]

... إلىٰ آخره، وسبق من كلامه ـ والملّا ـ ما يدلّ عليه، ويأتي.

والإمام لا يرىٰ الذات ولا يحيط بها علماً، وإنّما يراه بآيات ظهورها، إمّا بنفس الظهور، أو بظهوره المقيّد، أو بالقيد الظاهر، وأقسام الرؤية كثيرة، وكلّها ترجع إلىٰ الذات. وما نسبه إلىٰ الإمام افتراء عليه، وكذّبه الإمام وأبطله، مع أنّه علىٰ طريقته الباطلة جعل الإمام في الأنزل، لا في أعلىٰ المراتب، وهو دائماً ما رأىٰ شيئاً إلّا ورأىٰ الله قبله أو معه، كما روي[3]، وهي رؤية آية ودلالة، لا رؤية إحاطة، والتقسيم إشارة إلىٰ أنّها مراتب.

قال: «وأمّا كونه تعالىٰ لا من شيء كان فظاهر، لأنّه لو كان من شيء، فيلزم أن يكون الشيء قبله بالعلّية أو بالطبع، وهذا ينافي وجوب الوجود».

أقول: علىٰ قواعدهم يكون تعالىٰ من شيء، ولو بحسب الصفات الذاتية، وهو كاف ويرجع إليها؛ لإثباتهم تبعية العلم [للمعلوم][4]، وإثباتهم معلوماً أزلاً، هي الصور العلمية والأعيان الثابتة، وإثباتهم الإجمال في الذات والتفصيل، وكون الخلق مرآة للحق وبالعكس، ونحو ذلك من قواعدهم.

قال: «وأمّا خلق ما كان من ما سواه، لا من شيء، فلِما مرَّ من أنّ جميع ما سوىٰ الله حيوان واحد، والمجموع من حيث إنّه مجموع ليس من شيء من الممكنات، وإن كان [شيئاً][5] منها فهو داخل في المجموع، فلا يبقىٰ شيء يخلق المجموع منه.

أو يقال: إنّ كلّ معلول، وإن خلق من علته، وهي شيء، إلّا أنّ علّته من رشحات فيضه، ومن أشعة نوره، وليس غيره يخلق، بل هو في الحقيقة منه تعالىٰ، فليس شيء مباين يخلق كلّ مخلوق منه.

---

(١) ليست في «ب».　　(٢) «فصوص الحكم» ص١٤٣.

(٣) «علم اليقين» ج١، ص٤٩، وفيه: (مارأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله).

(٤) في «أ»: «المعلوم».　　(٥) في النسختين: «شيء».

أو يقال: فاعل الأشياء هو الله، والعلل شرائط، ليست بفاعلة للخلق وللفعل؛ لأنها عدمات في ذواتها، وموجودات بالله، فمَن لم يكن في ذاته مستقلاً في الوجود، فكيف يفيض الوجود على غيره؟

فلا شيء - أي لا فاعل - خلق منه ما كان ممّا سواه منه، إلّا أنّ ما سواه، وإن لم يكن فاعلاً للخلق، إلّا أنّها شرائط، والشرائط أجزاء للعلّة التامة، فلكلّ منها دخل في خلق المعلول، فما سواه تعالىٰ -كلّ منها- كما يخلق لا من شيء من وجه، فيخلق من شيء من وجه».

أقول: عرفت -كما سبق- أنّه يلزمهم خلقه لما سواه من شيء، وأن يكون له شريك في الخلق، والمجموع من حيث هو مجموع ممكن، وليس هو الله حتّىٰ يكون ليس من الممكنات، ولا قديم آخر، وله مادة هي نفسه المجعولة إبداعاً، وليس من شيء آخر، وسمعت: (خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[1] والمجموع داخل في الإمكان لا في تفصيله.

قوله: «أو يقال»... إلىٰ آخره، المعلول لا يخلق من علّته، وإلّا كانت له مادة، فيكون خلقها منه، إمّا بالتجلّي الذاتي، أو من جهة الاستجنان فيه والكمون أو اللزوم، كالشجرة في النواة، أو الحرارة والنار، ولا خفاء في بطلان ما قلّب به كلامه، ومراده كما لا يخفىٰ.

قوله: «أو يقال: فاعل»... إلىٰ آخره، في ظهور البطلان كما سبق، وخلق ما سواه بإذنه في خلق غيره، بخلافه، فخلقه لا من شيء، بل بنفس المخلوق، ولا من ذاته - بانفصال وتوليد أو تجلٍّ ذاتي - بل بإشراق فعلي ظهوري.

قال: «بل نقول: كلّ مخلوق حادث عن علّته باللزوم والوجوب، وليس الله ينفعل عن شيء، ويحدث علم الخلق عنه، ثمّ يخلق، فعلمه تعالىٰ لخلق كلّ شيء فعلي، لا انفعالي يستفاد عن شيء آخر، كما أنّ النقّاش إذا أحدث صورة ينفعل أوّلاً عن مثال، ثمّ يحدث مثله في الخارج، وليس تعالىٰ كذلك، وأعلىٰ الأشياء التي يكون ما سوىٰ الله تعالىٰ يخلق منه، وهو القدرة، فهي غاية طرف المغايرة، وهي وإن كانت عين الذات من وجه، إلّا أنّها تتعلّق بالمقدورات، فهي مخلوقة باعتبار التعلّق».

أقول: ليس حدوث المعلول عن ذات علّته باللزوم والوجوب السابق، إذ لا تقوم بالله

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة، ح ٤، وسبق في: «هدي العقول» ج ٥، باب ١٤، ح ٤، صححناه علىٰ المصدر.

اللوازم، وإلّا لزم إمّا تعدّد القدماء، أو قيام الحوادث به، وقيام صفات الإمكان فيه لازم علىٰ كلّ فرض، وأين المعلول وذات العلّة ؟

نعم، له ارتباط ومناسبة بفعلها، والفرق ظاهر، ووجوب المعلول بـالجعل والإيـجاد، المجعول بنفس ذلك الوجود الإمكاني في مقامه، ولا وجوب سابق بالنسبة إلىٰ علّته، وإن توهّمه قوم.

وإذا لم ينفعل عن شيء، فكيف يكون له لوازم، ويكون كلّ الوجود؟ فتقوم به الحدود الإمكانية ولو اعتباراً، وهو منزّه عنه حتّىٰ اعتباراً في علمه، كما أنّه ليس بانفعالي، فليس بفعلي [أي بالفعل لا بالقوة][1] لإيجابه حضور المعلوم، فيكون عـالماً إذ مـعلوم، أو الرجوع بالآخرة إلىٰ كون العالم نفس المعلوم، ويؤول قوله إليه؛ لأنّ عنده هو تعالىٰ كـلّ الوجود، وقوله بالمناسبة والرابطة.

بل علمه الذاتي نفس ذاته، ليس من قسم الفعلي ولا الانفعالي، لا يدرك بوجه، ولا معه معلوم بوجه، وليس مَن وجد المعلوم استحقّ العلم، بل هـو عـلم وإن لم يـوجد، وإنّـما وجوده دلّ عليه، وأين الدليل والمدلول؟ فهو يعلم الأشياء في مواضع إمكانها وأكوانها، وهذا الثانوي فعلي انطباقي نفس المعلوم، فافهم.

وقوله في القدرة ساقط في القدرة الإمكانية، فضلاً عن الوجوبية الذاتية، التي لها حكم الذات ووجودها، من كلّ وجه مطلقاً، فتأمّل، ولا تتّبع السبل فتتفرق في تيه الضلال.

فـائدة

لقد عبّر عليه السلام عن نفي حدوثه تعالىٰ، وأنّه ليس مستنداً إلىٰ الغير بوجه، بحسب الذات، النافي له من كلّ وجه أيضاً، فهو باق علىٰ ما لم يزل، بقوله عليه السلام: (**الذي لا من شيء كان**)، دون أن يقول: من لا شيء كان، لإيجابه الحدوث والتناقض، ودون قوله: من لا شيء كان، وكذا: لا كان من شيء، وكذا: كان من لا شيء.

فأمّا | ما | ذكره هو الأحقّ والأجمع والأتمّ، وكذا الجملة الثانية، وهي: (**ولا من شيء خلق ما كان**) وهذا يوضح لك أنّ أول الخلق هو مادة نفسه، وهو يبطل كثيراً من مذاهب المتصوّفة وأهل الكلام، وللملّا كلام ساقط هنا.

---

(١) ليست في «ب».

ثمّ أعلم أنَّ الصدوق[1] روىٰ هذه الخطبة في التوحيد بطريقين مسندين عن أبي عبدالله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام... إلىٰ آخره.

والنهوض: القيام إلىٰ الأمر بسرعة، ومنه: نهض الطائر، إذا نشر جناحيه ليطير، واستنهاضهم: أمرهم.

والتحشيد: الجمع، وفي بعض النسخ (حشر) - بالراء المهملة - بمعنىٰ: جمع، ويوم الحشر: يوم الجمع.

و«أل» في (الحمد) للاستغراق، وحمدُ بعضٍ بعضاً مجاز، وهو المحمود حقيقة، فهو المجري والمسبب لصدور شيء منه استحقّ عليه الحمد. ومعنىٰ هذه الأسماء سبق.

ونفىٰ بقوله عليه السلام: (لا من شيء كان) زيادة الصفات واعتماده علىٰ غيره، وأنّه لا والد له، فلا أصل له ولا مادة، وليس بمركّب من شيء، وإلّا كان من شيء. وبنفيه المادة عن خلقه للأشياء: كونه إبداعاً، ولا شيء مع الله تعالىٰ، وليست بذاهبة لا إلىٰ نهاية، بل منتهية له. ولو كان الشيء من الشيء لزم إمّا التسلسل، أو إثبات قديم أزلي غيره تعالىٰ.

قوله: ﴿قدرة بانَ بها من الأشياء، وبانت الأشياء منه، فليست له صفة تُنال، ولاحدٌ تُضرب له فيه الأمثال﴾.

أقول: أي له قدرة، (بانَ) بقدرته عن الأشياء وخالفها، لا بمزايلة ومفارقة، بل مباينة صفة، (وبانت الأشياء منه)، فالله خلوٌ من خلقه - فلا تشبيه بوجه - والخلق خلوٌ منه، وكيف تكون مصاحبة أو مشابهة بين القديم والحادث، والغني الذاتي والفقير الذاتي؟ فلا تُنال صفاته بكيف، ولا تُتوهَّم بصورة، كما زعمه المتكلم، وجزم به المشائي بغير تفطّن؛ لأنّها ذاته فلا حدَّ لها.

ولا يضرب له مثل ذهني، يقع عليه التحديد بسببه، كما في الممكن المختلف الحالات، المُعتَوَرة عليه الوجودات، فلا حدَّ له، لا ذهني مركّب من جنس وفصل، ولا خارجي، ولا حدّ انتهائي، فليس بصورة ولا جسم، ولا في جهة ولا مكان، ولا زماني ولا مكاني.

ولمّا لم يكن بين الله وخلقه مشاركة بوجه، حتّىٰ بحسب المفهوم، لم تكن المباينة

---

(١) «التوحيد» ص ٤١، ح ٣؛ ص ٤٤، ذيل ح ٣.

بفصل أو بعرض، أو بحدّ من حدود الإمكان، بل بذاته تعالىٰ مخالف لها ومباين، لكنّها مباينة صفة لا مباينة عزلة؛ وكذلك قدرته الفعلية الحادثة، الدالّة عليه، تخالف سائر أقسام القدرة التي في المكوّنات، فهي بها تكوّنت وحصلت، فهي شعاع منها، دالّة عليه تعالىٰ بغير مشابهة.

ومن هفوات محمد صادق أن قال: «(قدرة بان بها من الأشياء، وبانت الأشياء منه) فقوله عليه السلام: (قدرة) كأنّه استثناء من قوله: (ولا من شيء خلق ما كان) يعني جميع ما سواه تعالىٰ ما خلق من شيء من وجه، إلّا من قدرته من وجه، فهو تعالىٰ خالق الأشياء بقدرته، التي بان بها الفرق بينه وبين الأشياء، فقدرته ذاته، بخلاف قدرة الممكن».

أقول: ما في أوّله ظاهر، ولم ينفصل الخلق من كينونيته، ولا مناسبة، ويمكن أيضاً تفسير القدرة في الحديث بالقدرة الفعلية، وهي مع المقدور ذِكْراً، وصلوحها أعمُّ من الكون، فتدبّر.

قوله: ﴿كَلَّ دون صفاته تحبيراللغات، وضلَّ هناك تصاريف الصفات﴾.

أقول: وكيف ينتهي لصفته بغاية، وجميع الغايات منقطعة؟ بل كلّ ما يحبر ويعبّر عنه ففي جنابه ناقص، وإنّما يوصف بقدر ما أبان في معلوله من الدلالة. وما سواه متناهٍ، والله ليس بمتناه، والمتناهي عاجز وكالّ عن غير المتناهي، فضلاً عمّن هو وراء ما لا يتناهىٰ بما لا يتناهىٰ. وكذا تصاريف الصفات، من اختلافها وتغيّرها، وما يتصرّف الذهن فيها، ضالّ في صفاته وغير جارية، إذ حكم صفاته حكم ذاته، بلا فرق بوجه أصلاً، وجميع هذه الأحكام غير جارية في الذات، فكذا في الصفات، ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ ﴾[1]، (لا أُحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت علىٰ نفسك)، سبحانك (ما عرفناك حقّ معرفتك)[2].

قوله: ﴿وحار في ملكوته عميقات مذاهب [التفكير][3]﴾.

أقول: الملكوت ـ كالرهبوت ـ المبالغة في الملك، والمراد به عالم النفوس والأرواح،

---

(١) «النجم» الآية: ٤٢.

(٢) «بحار الأنوار» ج ٦٨، ص ٢٣.

(٣) في النسختين: «التكفير».

وهو غيب كلّ شهادة، وعميق [الفكر][١] يحير في نظره لملكوته، وآيات جبروته، فكيف ذاته؟! إذ لكلّ مقامٌ لا يطّلع ولا يعرف حقيقة ما فوقه.

وأشار بقوله: (مذاهب التفكير) إلىٰ أنَّ العاجزَ عن الاطلاع إلىٰ الملكوت المذهبُ، أي الكثرة التي هي [تعبير][٢] عنه، لا ما هو أعلىٰ الفكرة، فإنّها تطلّع عليه كعالم الجبروت، ومظهرها عالم الأمر، فتأمّل.

و(عميقات): جمع عميقة، وعمق الشيء باطنه.

قوله: ﴿وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير﴾.

أقول: الرسوخ: الثبوت في الاطّلاع علىٰ الشيء، ومعرفته معرفة واقعية. ومعلوم انقطاع جوامع التفسير والبيان وكلّياته عن الاطلاع علىٰ علمه، فضلاً عن غير الجوامع من التعبيرات الجزئية، كيف والكلمات الجامعة إنّما تجمع ما دونها، وهي معلومة من جنس المعلومات، وهي (عالم إذ لا معلوم) فأين الكلمة والجمع؟!

والمراد بالكلمة ما يشمل اللفظية والوجودية، كما عرفت من شمولها ـ نصاً وعقلاً ـ لهما، بل جميع جوامع [التفسير][٣] والبيانات، لو كانت الأبحر مداداً والأشجار أقلاماً، تنقطع دون الإحاطة ببحر الإمكان والمشيئة الكلّية، وكلّ شيء إنّما يحدّ نفسه، وهو وجه من وجوه أمره، [فهو][٤] ينقطع دونه، ولا وجود له فوق وجوده، فكيف علم الذات المجهول المطلق، الذي لا يُعلم بوجه، وما يعلم به حادث؟ وحينئذٍ يمكن لك تفسير العلم بالذاتي أو الفعلي الإمكاني، فتدبّر.

قوله: ﴿وحال دون غيبه المكنون حُجُبٌ من الغيوب﴾.

أقول: المراد بغيبه المكنون: غيب الإمكان، وخزانته التي بين الكاف والنون، لا يحيط به غيره، ويُظهر علىٰ بعضه ما يشاء من رسله، وهو حجابه الأعظم.

---

(١) في «أ»: «الكفر».
(٢) في «أ»: «يعبر»، وفي «ب»: «يعتبر».
(٣) في «أ»: «التغيير».
(٤) في النسختين: «فهي».

وإن أردتَ بغيبه المكنون: غيب الذات الأحدية ـ وهو غيبها، ولم يزل علىٰ ما كان، هو كنز مخفي ـ فهو باعتبار ما ظهرت، لا بأحديتها، فلا مناسبة معها إلىٰ الغير، ولا إضافة بوجه، ولا تُعلم بوجه.

نعم، يستدلّ عليها بظهورها وآيتها، وهو غيرها، وحجبه بها الظهور، فإنّه ظهر بما بطن من جهة ظهوره ببطونه وبالعكس، فيجتمع النقيضان ويرتفعان من جهة واحدة، ولاكذلك حجب غيره، وكونهم عليهم السلام الحجب وارد عنهم كثير، وستسمع: (نحن حجاب الله وجنبه)[1] وهي حجب غيره.

وليس المراد به حجاباً خارجياً، كيف وهو لا يغيب عن أحد؛ لعموم الصنع؟ فلا يقال: هو غائب، ولكن ظاهر الغيب، وهو ظاهر ظاهر العلم، وهو الملكوت، محجوب بذاته وبمن فوقه.

والحجب بنفسها محجوبة بنفسها لنفسها، كما قال عليه السلام: (تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها)[2]. فصحَّ بعض ما في الخطب: (ليس بين الله وبين خلقه حجاب غير خلقه)[3] و(احتجب بغير حجاب محجوب)[4] أي حاجب ـ كما سمعت ـ فاحتجابه بالظهور.

وكلام الشارح[5] هنا خفيف الوزن، وإن أمكن حمله علىٰ ما لا ينافي.

قوله: ﴿ تاهت في أدنىٰ أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأُمور ﴾.

أقول: هذه الجملة صفة للحجب، والتيه: التحيّر وعدم الوصول لغاية الشيء، فهذه الحجب في أظهر ما تظهر فيه لمن دونها أعالي (**العقول في لطيفات الأُمور**) التي [تروم][6] إدراكه، فإنّها حينئذٍ في أشدّ ارتفاعها [وإدراكها][7] ـ فضلاً عن أسافلها ـ عاجزة عن

---

(١) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٣٦٣، ح٢٣ وفيه: (ونحن أمناؤه علىٰ خلقه... والحجاب فيما بينه وبين خلقه)؛ «بحار الأنوار» ج٢٦، ص٢٤٨، ح١٨، وفيه: (نحن جنب الله).

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

(٣) «الكافي» ج١، ص١٤٠، باب جوامع التوحيد، ح٥، وفيه: (والحجاب بينه وبين خلقه خلقه إياهم) وفي «التوحيد» ص٣٠٩، ح٢: (لا حجاب بينه وبين خلقه غير خلقه).

(٤) «الكافي» ج١، ص١٠٥، ح٣، وقد مرّ شرحه في «هدي العقول» ج٤، باب النهي عن الجسم والصورة، ح٣.

(٥) انظر: «شرح المازندراني» ج٤، ص١٧٢ ـ ١٧٣.

(٦) في النسختين: «يروم». (٧) في النسختين: «وادركها».

إدراكها، كما قال ﷺ: (لا يعرفني إلّا الله وأنت، ولا يعرفك إلّا الله وأنا)[١].

وفي رواية جابر، كما في الآيات الباهرة للنجفي وغيره، إلىٰ أن قال ﷺ: (أنوار لا هوتية قد ألبسوا قوالب بشرية، ليطيق الناس رؤيتهم) قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَا يَلْبِسُونَ﴾[٢] وكمن رأىٰ فضائل منهم فخرج مجنوناً أو غالياً، أو قال: ساحر كذّاب، ونقل ذلك ممّا يطول، ومن راجع كتب الفضائل وجدها متواترة.

قوله: «فتبارك الله الذي لا يبلغه بُعدُ الهمم، ولا يناله غوص الفِطن، وتعالىٰ الذي ليس له وقتٌ معدود، ولا أجلٌ ممدودٌ، ولا نعتٌ محدودٌ، سبحان الذي ليس له أوّل مبتدا، ولا غاية منتهىٰ، ولا آخر يفنىٰ، سبحانه هو كما وصف نفسه، والواصفون لا يبلغون نعته».

أقول: المراد بالهمّة البعيدة: الفطنة الغائصة، والهمّة: العزم الحازم، يقال: فلان بعيد الهمة، أي تتعلق إرادته بالأمور العالية.

والفِطن ـ بكسر الفاء ـ جمع فطنة، والمراد بها شدّة الذكاء والفهم، وغوصها: شدّة تعمّقها في الباطن كالغائص، وهذا تفريع وتقديس لما علم ضمناً، بل تصريحاً ممّا سبق، من عدم الاطلاع علىٰ حقيقة ذاته وصفاته، كيف ولا يحيط أحدٌ | بشيء | من علمه إلّا بما شاء، وهو العلم الظاهر، [القائم][٣] بالعلم القديم الذاتي.

فمعلومنا مُنشأ، فلا يصح الإحاطة بعلمه ولا الوقوف لها بحدّ، سواء في ذلك الفطن وغيره، وتعالىٰ وتقدّس أن يكون له وقت معدود ـ كالزمانيات المحصورة القليلة ـ أو أجلٌ ممدود، وهي الأزمنة المتطاولة، فإنّه تعالىٰ منزّه عن الزمان والزمانيات، وعن الحدود والامتدادات، وعن حدود الصفات والنعوت، وإشارة الوهميّات و(**إن قيل: كان، فعلىٰ تأويل أزليّة الوجود، وإن قيل: لم يزل، فعلىٰ تأويل نفي العدم**)[٤] كما سمعت من كلام سيد السادات.

---

(١) «مشارق أنوار اليقين» ص ١١٢؛ «مختصر بصائر البصائر» ص ١٢٥، بتفاوت يسير، ونحوه في: «بحار الأنوار» ج ٣٩، ص ٨٤.

(٢) «الأنعام» الآية: ٩.

(٣) في «ب»: «القديم».

(٤) «التوحيد» ص ٧٣، ح ٢٧؛ «أمالي الصدوق» ص ٢٦٤، ح ٩، صححناه علىٰ المصدر.

وكيف يدخل في الحدِّ والعدِّ والزمانِ المنزّهُ عن جميع ذلك، وإلّا كان معه غيره وأُحيط به، وقَبِل الزيادة؛ لتحديده وبلوغ غايته النهاية، فيقبل النقيصة، فيدخل في عداد الحادثات.

فانصرح الأمر في قوله تعالىٰ، ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾[1] ﴿وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيراً﴾[2] ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[3] من دخول «كان» علىٰ ما هو منزّه عن الزمان، إذ ليس المراد بها الزمان هنا، كيف ومتواتر البرهان ومحكم النص علىٰ براءته تعالىٰ من الزمانيات، والتجدد والقابليات؟ فليس مراداً منه الزمان أصلاً، لا كما قيل: إنّها هنا لاستمرار الزمان ماضياً ومستقبلاً، لتعالي علمه عن جميع ذلك، فهو عالم إذ لا معلوم، بل كما عرفت ثبوت الأزل.

فسبحان من تنزّه عن الحدوث وسماته، وعن التنقّلات وحالاته، فلا أوّل له مبتدأ، وإلّا كان حادثاً مسبوقاً بالأشياء، ولا غاية له، وإلّا كان وراءه غيره، فيكون حادثاً.

وكذا لا آخرية له تنتهي، وإلّا كانت له أولية، فكلّ ما له آخر له أوّل وبالعكس، فأوّليته الذاتية غيبها، بلا فرق بوجه، فلا هي نسبة ولا إضافة، ولا غيرها من صفات الأولية الحادثة، وكذا أولية (عالم) أمرية، ومشيئته عين آخريته، لكن بالإمداد، [فمبدؤه][4] الفعل، وغايته الفعل.

قوله: «حدّ[5] الأشياء كلّها عند خلقه، إبانةً لها من شبهه، وإبانةً له من شبهها».

أقول: في نسخة محمد صادق: (وحدّ) بالواو وتشديد الدال.

وقال في الشرح: «يعني لكلّ ما خلق الله حدّ لا يتجاوزه، بخلافه تعالىٰ، فليس له حدّ لا يتجاوزه، فالأشياء لا تشبهه تعالىٰ ولا هو الله تعالىٰ يشبه الأشياء، ولو كان له تعالىٰ حدّ يلزم أن يكون شبيهاً للأشياء، في وجود التركيب في ذاته؛ لِما مرَّ، فيكون الواجب ممكناً،

---

(١) «النساء» الآية: ١٣٤.
(٢) «الفرقان» الآية: ٥٤.
(٣) «هود» الآية: ٧.
(٤) في النسختين: «فمبدئها».
(٥) في المصدر: «وحدّ».

هذا خُلف».

أقول: النسخ المصححة التي رأيناها ليست: (وحدّ) بالواو، ونفي التركيب مذكور، وكذا الحدّ، فالمراد جعل الأشياء محدودة عند الخلق، أي ذات حدود (إبانة لها من شبهه) وبالعكس، فإنّه لا حدود له.

والحدود تقتضي التعدّد فيها وتعدّدها، بخلاف الحدّ، بمعنىٰ التعريف، فلها حدّ واحد جامع، وما يحدّ به كلّ شيء، وسبب الاختلاف بينه وغيره الحدود الستة ولوازمها، المقارنة للوجود [والناشئة من الاحتياز][1]، لا الحدّ المنطقي.

وقال ملّا خليل القزويني في الشرح العربي: «وقوله (حدَّ الأشياء) استئناف لبيان قوله: (والواصفون لا يبلغون نعته) ولقوله: (هو كما وصف نفسه) أيضاً، كلّها فيه دلالة علىٰ بطلان المجرد»[2].

أقول: هو استئناف متّصل بقوله الباقي، لا لبيان ما ذكر، فهو تام، ولا يدلّ الأوّل علىٰ نفي المجرد، فتجرّده بالنسبة لمن دونه، لا إلىٰ الله تعالىٰ، ولكل شيء مادة من جنسه، ومركّب من صورة وماهية، وله حدود بحسب مقامه، مادياً كان أو مجرّداً، ولا منافاة فيه، ولا مشاركة، كما أوضحناه في محلّ آخر.

قال: «(عند خلقه إياها إبانةً لها من شبهه، وإبانة له من شبهها) فيه دلالة علىٰ أنّه لو وجد مجرّد لكان كمثله شيء، ووقع الشبه. والشَّبَه ـ بفتح الشين المعجمة والباء الموحّدة ـ: المشابهة والشبيه، والمراد به هنا الأوّل»[3].

أقول: لا دلالة فيه علىٰ نفي المجرّد، والشِّبْه بمعنىٰ الند والمثل ـ بسكون الباء وكسر الشين ـ وأما بمعنىٰ المَثل الدال عليه والصفة الدالة فلا تشبيه فيه، فكلّ شيء يدلّ عليه، ولله المثل الأعلىٰ في السماوات والأرض.

قال: «إن قلت: هذا يدلّ علىٰ أن خلق المجرّدات ممكن، فإنَّ الإبانة هنا مفعول له، فيمكن أن لا تحدّ فلا تبان.

قلت: لا دلالة؛ لأنَّ المراد بالإبانة إظهار البينونية، ويمكنه أن لا يحدّ بأن لا يوجد شيئاً،

---

(١) في «أ»: «والمناسبة من الاختيار».

(٢) (٣) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ١٠١، باختلاف.

بل يمكن أن يقال: إنّ في زيادة قوله: (عند خلقه إياها)، دلالة علىٰ عدم إمكان المجرّدات، فإنّه يفهم منه أنه لا يمكن الخلق إلّا كذلك»[١].

أقول: إذا كانت علّة فلا تتأخر، فلا يمكن أن لا تحدّ، بل ذلك عند الخلق فلا يتخلف، ولا يكون متّصفاً بالشيئية إلّا وهو مخلوقٌ ولو إمكاناً، فهو محدود بحدود، ولا شيئية له فوق الإمكان، ولا خلق له قبل وجوده، لكن عرفت أنّه لا ينافي المجرد، فإذا قلنا: الفعل مجرّد، فهو بالنسبة لمن دونه، كما قال علي عليه السلام في العالم العلوي: **(صور عارية عن المواد، عالية عن القوة والاستعداد)**[٢] وهي بالنسبة لمن دونها.

وكذا إذا قلنا: عالم الأمر مجرّد، فبالنسبة لمن دونه، لا إلىٰ الله، فلا نسبة لخلقه بالنسبة له بوجه، لا عدم ولا وجود، فافهم ودع شبهة الحيران، ولا يريد الأقدمون من الحكماء إلّا ما قلناه، وهو المعروف من الروايات.

وقال الملّا في شرح هذا الكلام: «الفصل الثامن: في أنّه تعالىٰ جعل لكلّ شيء حدّاً خاصاًمن الوجود، به يحصل الامتياز بينه وبين الأشياء، وهذا علم شريف غامض، غفل عنه أكثر أهل النظر وأصحاب الفكر؛ لأنّه موقوف علىٰ معرفة أمور كثيرة غامضة:

منها: أنّ الموجود من كلّ شيء بالحقيقة هو وجوده الخاص به، دون ماهية، إلّا بالتبع.

ومنها: أنّ المجعول والصادر عن الجاعل هو أنحاء الوجودات، دون المسمّىٰ بالمهيات»[٣].

أقول: أمّا صعوبة هذه المسألة فحق؛ لأنّها ترجع إلىٰ سبب الاختلاف للأشياء بحسب الحقائق، وهو لا يوجب نسبتها إليه تعالىٰ، لاستلزامه [الجور][٤]، وعلوّ حجّة الممكن عليه بالنسبة إلىٰ الضعيف، أو القول بقديم آخر، إن أُثبتتْ أعيان قديمة غير مجعولة، كما هو اختيار هذا الملّا، وكما أنّ أهل النظر والفكر لم يصيبوا الحق هنا، لجهلهم وأخذهم بقواعد مجتثّة، كذلك أنت أيها الملّا، فأنت مثلهم، لمّا أخذتَ بقواعد صوفية، فبعدت عن معرفة المسألة أبعد ممّا بين العرش إلىٰ الفرش، وعرفتها فيما سبق ويأتي.

مع أن المقصود هنا بيان أنّ الأشياء محدودة عند الخلق بحدود، بها وقع التمييز،

---

(١) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ١٠١، باختلاف.

(٢) «غرر الحكم ودرر الكلم» ص٤٢٣، الرقم: ٧٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٣٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في «أ»: «الحق».

ليعرف أنّه لا يشبهها، ولا بالعكس خاصة، والموجود من كلّ شيء وجوده وماهيته، لأنّه مركّب منهما، ولا تحقّق للفعل إلّا بالانفعال، ولا ظهور للثاني إلّا بالأول.

وإذا لم تكن الماهية مجعولة، فهي ليست بشيء، ولا تكون جزء الممكن، وإن كانت شيئاً وغير مجعولة، فما أقبحه من قول، وما أقبح قائله ومعتقده! مع أنّ هذا القائل لا يقول ببساطته، وإن كان بالبساطة بأنّه مركّب من وجود الله، فهو كلّ الوجود وعدم محض، وهذا ظاهر الفساد، وهو مذهب أهل وحدة الوجود.

ولا يمكن القول بأنّه بجعلٍ واحد جُعلا، فإنّه ينافي مجعوليتها وينافي [الاثنينية][1]، فإنّه يوجب تعدّد الجعل، والوجدان يكذّبه أيضاً، فإن الإنسان يفعل الطاعة والمعصية، والثانية تنشأ من الماهية باعترافهم، كما أنّ الأولىٰ من الوجود، فكيف لا تكون شيئاً وموجودة، ويتعلّق بها جعل ثانوي بمقامها، وإن كان بتبعية الوجود وبملاحظته.

والمشيئة المطلقة مجعولة، تبعاً لتتميم جعل الوجود، ولا يصدر من العدم [الوجود][2]، ومن ذلك ظهر بطلان ما ذكره من الأمرين، وإن راعينا الاختصار.

قال: «ومنها: أنّ موجودية الأشياء واتّصافها بالوجود ليست بقيام الوجود بها وعروضه لها، بل باتّحادها به وصدقه عليها، وليس الوجود ـ كما توهّم واشتهر ـ عرضاً قائماً بالماهية، بل وجود كلّ شيء نفسه، فوجود الجوهر جوهر، ووجود العرض عرض، وهو في حدّ نفسه ليس بجوهر ولا عرض، أعني: ليس بماهية شيء منها»[3].

أقول: القول بأنّ حقيقة الشيء الماهية، والوجود عرض حال بها، قول المشّائين والمتكلمين[4]، ومنهم من يجعله [اعتبارياً][5] أيضاً، وهذا باطل، لاستحالة سبقها عليه، وهي حقيقة الممكن، ولابدّ من تحقّق المعروض وسبقه علىٰ العارض، وبغير الوجود لا تسبق، وهو محال، بل أصل الوجود للمادة، [كالوجود] والماهية للصورة، تتحقّق بالوجود، ويظهر بها وبها التصوير، فكيف تكون الأصل، والوجود لاحقّ عارض؟ فقد انعكست الأرجل أعالي، والرؤوس أسافل.

والمادة والصورة ليسا بزائدين علىٰ الوجود والماهية ولا بالعكس، وهما ذاتيّ الإنسان،

---

(١) في «أ»: «الاشيئية». (٢) في «أ»: «الموجود».

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٣٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) انظر: «رسائل الحكمة» ص ٤٥. (٥) من «ب».

فيكون الوجود المادة، والماهية الصورة، وبطل قولهم. وموجودية الأشياء [بانتسابها][1] إلىٰ الوجود المطلق، المجعول بالجعل به، فكلّ واحد وجود ومتقيّد وخاص، ولا نسبة وانتساب للوجود الواجبي، وهذا الوجود المطلق مخلوق، يشمل الممكنات، وهو مردّها وله رؤوس بعددها. والبحث معه هنا متّسع، والوقت ضيّق.

وكلّ ما نسب إلىٰ علّته وما هو أعلىٰ فهو صفة، وبالعكس: موصوف وجوهر وعلّة.

قال: «ومنها: أنّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة، ليست بجنس لأفرادها، التي هي أنحاء الوجودات، ولا نوع ولا عرض عام لها، ولا اشتراكها بين الأفراد اشتراك أمر كلّي، وإنّما العام والكلّي هو الوجود بالمعنىٰ المصدري الاعتباري، الذي من أوائل التصوّرات وثواني المعقولات.

ومنها: أنّ الامتياز بين الوجودات ليس إلّا بالشدّة والضعف، والكمال والنقص، أو بضمائم لاحقة من خارج، كما في الأفراد التي تحت ماهية نوعية»[2].

أقول: الوجود ليس هو حقيقة واحدة، بل حقائق متعدّدة: إمّا تعدّد الصفة والموصوف، ولا تجمعهما رتبة، بل الصفة وجه من وجوه الموصوف، كما في السلسلة الطويلة، أو تجمعها رتبة، كما في أفراد الكلّي الواحد في السلسلة العرضية. ولا مقابلة بين وجود الله وغيره بوجه، لا منافاة ولا موافاة، ولا يجمعه والممكن حقيقة واحدة، ولا مفهوم كلّي بوجه أصلاً.

وأفراد الوجودات الممكنة يجري بينها الاختلاف والائتلاف والتباين وغيرها، وليس الكلّي هو الأمر الاعتباري خاصة، فلابدّ وأن يكون له مصدوق في الوجود وأفراد، وجوه ظهوره لا بحقيقته، والمطابقة لها جميع الأفراد، ممّا كان ويكون. لكنهم لمّا خصّوا الكلّيات باعتبار انتزاعها من المحسوسات [فهي أحكام ذهنية ومعقولات ثانوية بعد الأولية، وهي المحسوسات][3]، وغفلوا عن غيرها، وذلك مبلغهم من العلم.

والامتياز بين الوجود بأُمور ـ تلحقه حين الجعل ـ ذاتية، وتلحقه أُمور خارجة، وإذا لحظت الوجود من حيث هو لا تمايز فيه وتعدّد، وهو الوجود المطلق، وإنّما تلحقه

---

(١) في «أ»: «بأشيائها».

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٣٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) ليست في «ب».

بمقارناته، وهذا في غير الوجود الواجبي، تعالىٰ وتقدّس، ونقل أقسامه وما قالوه هنا ممّا يطول.

وذكر بعد هذه المقدمات كلاماً طويلاً قليل الفائدة، ملخصه: «أنّ كلّ موجود له مرتبة، بحسب الشدّة والضعف، سوىٰ المبدأ الأوّل تعالىٰ، فغير متناه في الشدّة، بغير سبب ومقتض، وأنّه لا تمايز في المجرّدات إلّا بالشدّة والضعف، فلولا العلّية والإيجاد لم تتميز الموجودات بعضها عن بعض، ولا الماهية من غيرها، ولا الواجب وغيره، وهذا معنىٰ قولهعليه السلام: (وحدَّ الأشياء كلّها عند خلقه، إبانة له من شبهه)... إلىٰ آخره، فنفي الشبه بينه وبينها إنّما هو بعدم كونه محدود الوجود، ولا متناهياً في الشدّة، بخلافها، ولا يتحقّق تحديدها وتناهيها إلّا بسبب خلقه لها، إذ الخالق أقوىٰ من المخلوق، ويتنازل النقص إلىٰ هيولىٰ، ليس لها إلّا قوة القبول المحض»[1] انتهىٰ باختصار أكثر الفاظه.

وأقول: ليس التفاوت بين الواجب وغيره في الوجود بالشدّة والضعف، لإيجابه الاشتراك في حقيقة في الجملة، أو المقابلة بينها، وكون أحدها ظلاً للآخر وشبحاً له، وجميعه عليه محال، ولا يصحّ أنّه لو لم يخلقها لم تتميز، فلا شيئية للممكن مطلقاً فوق الإمكان، ولا للمخلوق فوق رتبة الخلق والفعل.

وتفسير كلامهعليه السلام بمعنىٰ أنّه جعلها متناهية بحسب أنّها مخلوقة، دليل علىٰ عدم تناهيه تعالىٰ، فخلقها كذلك إبانة له عنها به، وإن صحَّ بوجه، إذ كلّ معلول متناهٍ ومنقطع دون علّته [بخلاف علّته][2]، وإلّا لم تكن العلّةَ* بل تنتقل لغيره، لكن يوجب ذلك ضمّ حدود عند الخلق، والتناهي يقتضي حدوداً أيضاً انقطاعية، بحسب الكمّ والكيف والرتبة وغير ذلك، فكان عليه أن يبيّنها، لكن ملخصه النظر إلىٰ الوجود، وأنّ التفاوت بالقوة والضعف، والقوي قاهر لغيره، وهو كلّ الوجود، والحدود حدود ماهية أعدام، لا تحقّق لها ووجود، فهو ناظر إلىٰ وحدة الوجود وسريانها، أو إلىٰ أنّه الأصل، وغيره ظلّ منه وشبح، فسرىٰ بهذا النظر الباطل.

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٢) ليست في «ب».

(*) يعني لم تكن هي العلة. وفي «أ» أضاف المحشّي: «علةً»، والمؤدىٰ واحد.

تقرير المؤلف

إذا عرفت ما سبق، فلنرجع إلىٰ الحديث، **ونقول:** حدّ الشيء ما به يمتاز الشيء عن غيره، نوعاً كان أو جنساً أو شخصاً، مجرّداً أو مادياً، جوهراً أو عرضاً، والله إنّما يُعرف معرفة دلالة وتمييز صفة، لا بما عرّف غيره وميّزه به، فهو محال، وإلّا وقع الشبه، وارتفع التمييز بين الخالق والمخلوق، والعلّة والمعلول، فلا يعرف [بجنس][1] ولا نسبة، ولا بكيف، ولا عرض، ولا تناهي، ولا قبول، ولا شدة ولا حلول، ولا غير ذلك من صفات الإمكان، ممّا وصف به غيره. وبهذا الاستدلال الحكمي، والبيان العلي، نظرﷺ في هذه الخطبة الجامعة، وغيرها كثير، كما يظهر للمتتبع للنهج والعيون والتوحيد وللبحار وغيرها.

واعلم أنّ الله أحد لا تكثّر فيه بوجه، ولا قديم معه بوجه، ولا حدَّ له بوجه من الوجوه، إذ كلّ محدود متناه بجهة حدّه، فيقبل الزيادة، وما يقبلها قابل للنقيصة، فعليه حاكم وهو منفعل، وجميع الأعراض حدود، وإن لحقت الذات من خارج، فهي مؤثرة فيها وتقبلها، ففيها قوة القبول والمناسبة لها، وإلّا لما قبلته.

ويدخل في الحدّ الحدود الذاتية اللازمة عند الخلق، مساوقة له، يحصل بها التمييز والانفصال من المادة، وهي الصورة وهيئتها، وهي ستة: الزمان، والمكان، والجهة، والرتبة، والكمّ، والكيف، وكل واحد منها يقتضي اختلافاً وائتلافاً، غير ما يقتضيه الآخر بلا نهاية، والحدود العرضية ـ بجميعها ـ أقسامها وصفاتها وأحوالها.

وكلّها حدود حدَّ بها الموجودات وتقتضيها الذات، إمّا اقتضاءً ذاتياً، وبه تتميز عن حقيقة غيره بعد الاشتراك في المادة الكلّية، لأنَّ الله لمّا كان أحدياً بكلّ اعتبار ومعنىً، كان أول ما خلق هو الأشرف والأقرب الأكمل، بحسب الإمكان، لا بحسب ذات الله تعالىٰ وتقدّس، وجب أن يكون واحداً، | وحدة | جامعة شاملة لغيره من المجعولات ومقتضية له، وهي مرجعه، وهي مشيئته وفعله الذي خلق بنفسه وإحداثه، وليس هو أمراً اعتبارياً كما توهّمه الجاهلون، ولا نفس ذاته، تعالىٰ الله.

فوجب خلق الأشياء بها، وفيها مقتضياتها بالجهة السفلىٰ منها، لا العليا الفاعلية، ووجب كونه الحامل لمظهر الأسماء والصفات، ومبدأ اشتقاقها وسائر الموجودات، فخلق

---

(١) في «أ»: «بجنسة».

مساوقاً لما يريد أن يخلق، ويصوّر بها ما به يحصل التمييز والفصل، وهي هذه الستة، وإطلاق الإمام علىٰ جميعها اسم الحدود ـ وهو كذلك ـ ستسمعه.

ونقول أيضاً لكلّ واحد من هذه الحدود الستة إلىٰ الآخِر، وتختلف، وباختلافها تختلف الأحكام والأوضاع، ولا نهاية لها في الإمكان، ولهذه الستة تحقّق في مقام الإجمال والمادة الأُولية، وإن لم تظهر فيها بحسب مقامها، لكنّها تظهر في المفعولات بها، فلولا اقتضاؤها لها ما ظهرت بها، والمفعول مناسب لفعل الفاعل، والمتحرّك بالنسبة إلىٰ الحركة، بحسب الصدور والقابل.

ولا يظهر الشيء جامعاً إلّا بجمعه الإجمال والتفصيل، فيكون بالفعل، ويجمع علله وأسبابه الأُولية والثانوية، فتكون اثني عشر بحسب المقامين، فهي أول كثرة وقعت في الوجود، وهي عدد الأوصياء، وعدد الحدّ اثنا عشر أيضاً، وأصل ظهور تلك الحقيقة الأُولية، والمادة الفعلية، والحقيقة المحمدية الأمرية في الاثني عشر، بحسب أصل التكوين، وعدد لا إله إلّا الله، وجرىٰ سرها في الليالي والأيام، والساعات والشهور [والبروج][1] وسائر الكلّيات، ونشرها يطول.

وفي زيارة الجواد لأبيهﷺ: (**السلام علىٰ شهور الحول وعدد الساعات، وحروف لا إله إلّا الله في الرقوم المسطّرات**)[2].

وفي النص: (نحن الساعات والأيام)[3] ونسب دعاء كلّ ساعة لإمام، وفيه: (**لا تعادوا الأيام فتعاديكم**)[4]. والزهراء محل القابلية فتدخل، وغيرها من النصوص الدالّة عليه كثير.

فجرىٰ الظاهر علىٰ الباطن، فهو حدّ واحد وحدود ستة، واثنا عشر وأكثر، والكلّ في قبضته ومطوي بيمينه و﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[5] ويد: أربعة عشر، عددهمﷺ.

والحدود ـ بحسب تفصيل التفصيل ـ كثيرة، ولها شُعب وأقسام، وترجع إجمالاً إلىٰ ثمانية: الحقيقة المحمدية، وهي الأمر المفعولي، والماء الحامل للعرش الكلّي، وهو أوّل مخلوق، وتنشعب منه النبوة المطلقة، والولاية الإجمالية المطلقة لهﷺ، وهي مبدأ البسملة.

---

(١) في «ب»: «البرزخ». (٢) «بحار الأنوار» ج ٩٩، ص ٥٤، ح ١١.

(٣) و(٤) «الخصال» ص ٣٩٦، ح ١٠٢، بتفاوت، ونسب فيه كل يوم إلىٰ أحد المعصومين، أما نسبة دعاء كل ساعة لإمام فورد في «مفتاح الفلاح» ص ٣١٠، ٣٣٨، وما بعدها.

(٥) «الفتح» الآية: ١٠.

ثمّ عليّ عليه السلام حامل الولاية التفصيلية، وحامل اللواء، والنقطة تحت الباء[(١)].

ثمّ الحسن عليه السلام نسبة لعليّ عليه السلام، فهو نسبة محمد صلى الله عليه وآله له، فهو حامل إجمال تفصيله، ولذا وقع الصلح.

ثمّ الحسين عليه السلام، مقام التفصيل، مهيّج الحرارة ومذيب الأبخرة، والمنقّي من الكدر، والفجر الصادق، ولهذا ظهر بالشهادة.

ثمّ القائم، ثمّ الثمانية، ثمّ فاطمة تمام الكلمة الإلهية، وليلة القدر المباركة الحاملة لتلك الطين العلية، والأنوار اللاهوتية. وانقسم من قطراته ـ وتعيّن بتلك الحدود منه صلى الله عليه وآله ـ مائةُ ألف وأربعة وعشرون ألفاً، عدد الأنبياء[(٢)].

وانقسم بالفاضل النوري من ذلك الواحد أشعة وحدود بني آدم، وهم سائر الخلق، وهو قسمان: قسم بحسب الموافقة التبعية من الاستنارة، وقسم من المخالفة والنظر للإنيّة، ومن ظلّ الأثر، والثانية من الأولىٰ، وليس الكلّ من فاضل الطينة الأُولىٰ، طينة أنبياء أُولي العزم، ما سوىٰ محمد وآله عليهم السلام، وإلّا كانت نبوتهم عامة للكلّ، ومردّ الحساب، وليس كذلك.

لكن يصح باعتبار الوسطية كلٌّ لأُمته، ومردّ الواسطة للشيء مردّ للشيء، وإذا نظرت إلىٰ قسمي العقل والنفس الأمّارة، أو الوجود والماهية، باعتبار مزجها وظهور الأفعال، وجدتها كثيرة.

وما خلقوا من أشعتهم عليهم السلام لهم ثمانية وعشرون مرتبة، أولها: العقل، و[الروح][(٣)] والنفس، والطبيعة، والمادة، والمثال، والجسم، والعرش، والكرسي، وفلك البروج، وفلك المنازل، والسبعة السيارة، والكرات الأربع العنصرية، والجماد، أو قل: المعدن، والنبات، والحيوان، والملك، والجن، والإنسان، ومرتبة الجامع. فهذه دون مراتب المشيئة، ولكلّ منها حدود خاصة به، واسم من الأسماء، معدودة في حديث اليماني[(٤)] وغيره.

---

(١) «جامع الأسرار» ص٤١١، وفيه عن أمير المؤمنين عليه السلام: (أنا النقطة تحت الباء).

(٢) انظر: «بحار الأنوار» ج٥٤، ص٢٠٠، ح١٤٥، وفيه: (ثم قال لنور محمد صلى الله عليه وآله: انزل في بحر العزّ.... فقطرت منه قطرات، كان عددها مائة الف وأربعة وعشرين ألف قطرة، فخلق الله تعالىٰ من كل قطرة من نوره نبياً من الأنبياء)..

(٣) في «ب»: «الرؤية».

(٤) «الكافي» ج١، ص١١٢، ح١، وقد مرّ شرحه في المجلد الخامس، باب حدوث الأسماء، ح١.

ولو راعيتها بحسب مراتب المخلوق من شعاعهم، وبحسب معرفتهم، زادت بكثير علىٰ تسعة عشر ألف ألف، ولا نهاية للجزئيات ﴿وَمَا يَعلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إلَّا هُوَ﴾[1] ولكلّ مرتبة نورانية مقابل ظلماني، إلّا الفعل ومراتبه، فلا مقابل له منها، بل ينطمس دونها وينقطع لتحقّقها جميعاً به، فلا تجري عليه.

وخلق الجن ـ أصل خلقه ـ من مارجٍ من نار، تلك الشجرة حقيقة واحدة، تشعّبت إلىٰ شعب بحدود مميزة، ومساكنهم متعدّدة: الأرضون السبع، والهواء والماء والتراب، ولهم كثرة وطاعة ومعصية وحدود، كلّ قسم لم يوجد في الأعلىٰ، فحدودهم لا توجد في حدود الإنس، وحدودهم عندهم واحدة، جهة اتّفاق، وكذا الإنس عند الأنبياء، والأنبياء عند محمّد وآله، لا حدود، كلّ بمقام إنيته وماهيته، والحقيقه المحمدية عند الفعل، والفعل ومتعلقه باطل مضمحلّ دونه تعالىٰ، والجن أكثر من الإنس؛ لأنّه يظهر فيهم أظلال مراتب الأناسي، وأشعتهم بجهة العليا منهم، ويضاف اليها جهات [إنيّاتهم][2] وحدودها.

وروي: أنَّ الإنس عُشر الجن[3]، وملائكة [العالمين][4] داخلون في أوّل الأقسام، والكروبيون ـ وهم خلف العرش ـ داخلون في السبعة، كما روي في البصائر[5] عن الصادق عليه السلام، وما سواهم فمتعدّدون بتعدّد العوالم، ومتّحدون في المراتب، ومتعدّدون بحسب الحدود والقوابل، وكلّ له مقام لا يعدّاه ولا يقدر علىٰ غيره، وكذا اسم خاص، بخلاف الجن والإنس، فلهم مقامات متعدّدة.

وجميع ما في الجن والإنس في الملائكة أضعاف مضاعفة، وهم روابط، كنسبة الحروف إلىٰ الاسم والفعل، لا كما يقوله الملّا وأتباعه، ومَن لا عِلم له.

والظلمة كانت مبدأ خلق مستقل الشياطين، عملهم عكس عمل الملائكة. وخلق الحيوانات من فاضل طينة الإنسان بواسطة الملائكة، فهم من نورهم، بواسطة الأفلاك، واختلفوا بغلبة القوابل والحدود، ومجموع أنواعها وأصنافها [أضعاف][6] الجن والإنس بكثير؛ لما ذكر في الجن.

---

(١) «المدثر» الآية: ٣١.

(٢) في «ب»: «أبياتهم».

(٣) انظر: «التفسير الكبير» ج ٢، ص ١٤٩.

(٤) في «أ»: «العالين».

(٥) «بصائر الدرجات» ص ٦٩، ح ٢.

(٦) في «أ»: «أصناف».

وخلق النبات من فاضل شعاع الحيوانات، من [صفو][1] العناصر خلقت، ومادتها من لطائف الأغذية، وتحرّكها لضعفها في الكمّ والكيف، والوضع والأين، إلّا أن يكون كما قال الله في الجبال: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[2] وعودها عود ممازجة، كما في كلام علي عليه السلام.

وخلق الجماد من فاضل النبات، من ضمّ العناصر بعضها لبعض، وهي أكثر ممّا سبق؛ لأنّها أسافلها، وما سبق سبق مجمل أنواع الخلق الكلّية، والحاصلة باختلاف الحدود، ذاتاً وعرضاً، في سلسلتي الطول والعرض.

والحاصل: أنّ نفس المخلوقية تقتضي حدوداً، بحسب أصلها وجنسها، ونوعها وشخصها، وإضافتها مع الخارج، وبها خالفت جاعلها ولم تشابهه، وبالعكس، وأُصولها الستة السابقة، وهي الستة الأيام التي خلقت فيها السماوات والأرض وكلّ شيء، وكلّ محدود متناه.

وفي حديث عمران الصابي، عن الرضا عليه السلام، قال عليه السلام: **(واعلم أنَّ الواحد، الذي هو قائم بغير تقدير ولا تحديد، خلق خلقاً مقدّراً بتحديد وتقدير، وكان الذي خلق خلقين اثنين: التقدير والمقدّر، فليس في كل واحد منهما لون ولا ذوق ولا وزن، فجعل أحدهما يُدرَك بالآخر، وجعلهما مدركين بأنفسهما، ولم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه دون غيره، للذي أراد من الدلالة علىٰ نفسه، وإثبات وجوده)**[3].

بيان: أثبت عليه السلام بقوله: إنّه خلق الخلق بتحديد وتقدير، ونفيه عن الله ذلك، أنّه لا مناسبة بين ذات الله والمفعول ولا الفعل، وإنّما مناسبة المفعول للفعل، وهو فيه مذكور، وإن كان بالإمكان، وكلّ مصنوع كذلك، إلّا أنّ الأشياء تختلف في ذلك بحسب الهيولىٰ والصورة، بحسب مراتب الموجودات: العقل، ثمّ النفس، والطبيعة، والمادة الجسمانية، والصورة المثالية، والجسم، وهكذا، وكلّ واحد يصدق عليه أنّه مخلوق مقدّر بتحديد وتقدير، فالماهيات مجعولة ـ لا كما قيل من نفيه عنها ـ بل لكلّ واحد جعل، وإن تلازما وتوقّف كلّ علىٰ الآخر بوجه الوجود والماهية.

---

(١) في «أ»: «ضعف». (٢) «النمل» الآية: ٨٨.

(٣) «التوحيد» ص٤٣٨ ـ ٤٣٩، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

ويراد بقوله عليه السلام: (فليس في كل واحد منهما)[١]... إلىٰ آخره، أي بحسب حقيقة الوجود والماهية، [فهي][٢] فيها مخفية، وتظهر بالتعلّق والارتباط، أو يراد به وجه الشيء ونسبته إلىٰ المشيئة، والوجود تحقّقه الظهوري بالماهية، وتأصّلها بالوجود علىٰ أحكام التضايف ودور المعيّة، فإدراك كلّ بالآخر، وباجتماعها يتحققان ويأتلفان، وكلّ واحد مدرك بنفسه، وله أحكام وصفات تضادّ الآخر، هذا بحسب الذات، وقد يشايع أحدهما الآخر بالحركة العرضية، حين المعصية، [بتشايع][٣] الوجود، وبالعكس حين الطاعة.

قوله عليه السلام: (ولم يخلق شيئاً)[٤]... إلىٰ آخره، بديهي، فإنَّ كلّ ممكن مركّب، له جهة من نفسه وأُخرىٰ إلىٰ جاعله، ولهذا يدلّ عليه، ما ذاك إلّا لظهور الدلالة فيه، ولا يختلف ممكن عنهما، وهما الوجود والماهية، وكلّ شيء أيضاً قابل لأثر المؤثر، ففيه مقبولية وأثره، ولك اعتبار الواحد بوجوه ثلاثة أو أربعة أو أكثر.

قوله: ﴿فلم[٥] يحلل فيها فيقال: هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال: هو منها بائن﴾.

أقول: هذه العبارة مثل قولهم عليهم السلام في غير موضع، في الخطب وغيرها: (**مع كلّ شيء لا بمقارنة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة**)[٦] ونحوه، ليس بداخل في شيء ولا خارج عن الأشياء، فيكون داخلاً خارجاً، فالدخول عين الخروج، و[بما][٧] به الدخول من جهة الخروج، ونحوه نقول في قربه وبعده، وهو أيضاً قريب بعيد، داخل خارج بجهة واحدة، من دون تفاوت بوجه حتّىٰ اعتباراً، وهو أيضاً ليس بداخل ولا خارج بجهة واحدة.

واعلم أنَّ تحقيق هذا الدخول والخروج من غير مداخلة وممازجة، ومن غير مباينة ومفارقة، يحتاج إدراكه إلىٰ لطف وطور وراء العقل؛ لأنّه إنّما يدرك بالفؤاد وبدء الوجود،

---

(١) «التوحيد» ص٤٣٨، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) ليست في «ب».

(٣) في «ب»: «فيتابع».

(٤) «التوحيد» ص٤٣٩، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) في المصدر: «لم».

(٦) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، صححناه علىٰ المصدر.

(٧) في «أ»: «ومما».

والنظر بنور الله الذي هو ذكرك الأوّل، والذي ينظر به المؤمن، كما ورد[1]، وبه يعرفون صفاته وآثاره وبدء الفعل، فإنّه مجرّد عن الكمّ والكيف، وسائر النسب والأوضاع؛ لأنّها مجعولة به، ولو جرىٰ ذلك في بدء الصنع جرىٰ في الصانع، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً.

وحقيقة معرفة ذلك [ليست إلّا][2] لأنبيائه ورسله، [ومَن حمّلوه][3] وفهّموه من الممتحَنين وحفظة الأسرار. ومَن نظر هذه المسألة بالحدود والرسوم، أو بقواعد أهل التصوّف، فقد رام محالاً، وكان عنها في البعد البعيد، وكيف يدرك جمع هذه الأضداد ورفعها بها؟ إنّه لمن المحال، لأنّه يوجب تفرقة وتضاداً، وفي هذه رؤية البعد عين القرب، والخفاء عين الظهور، من جهةِ الخفاء ومن جهةِ الظهور، وكذا نقول في القرب والبعد ـ كما عرفت ـ من غير اقتران أو افتراق، أو نسبة أو إضافة أو ربط.

وهذا من أحاديثهم الصعبة المستصعبة، التي وصفوها به، وأنّه لا يطّلع علىٰ حقيقتها إلّا الأوحدي من الناس بتعليمهم، وإن كان كلّ شيء بهم ومنهم وفيهم وإليهم، ولا ينال أحدٌ جوداً وعلماً أو غيره إلّا بهم.

ثمّ وإذا كان قربه وبعده ومعيّته ومخالفته كما عرفت، يجب أن لا يكون له أين ولا وقت، ولا له مباين ـ بجميع أقسامها ـ ولا موافق، ولا يحلّ بغيره ولا يتّحد به، ولا تكون الأشياء كامنة فيه، كالأعيان الثابتة، ولا هو كلّ الوجود، ولا الأشياء حدود اعتبارية قائمة بوجوده، ولا كمالات الموجود ثابتة له في أزله ـ نعم، لا تخرج عن ملكه ـ ولا المعلوم معه أزلاً اعتباراً، ولا مناسبة بينه تعالىٰ والمخلوقات، بل هي بينه وبين فعله، إلىٰ غير ذلك من أقوال الملّا والكاشاني ومحمد صادق ومن شابههم، تبعاً لابن عربي وأمثاله.

ولقد أبطل الإمام جميع ذلك بمختصر هذا القول، وكم لهم عليهم السلام مثله، وهم يخاطبون بمثل هذا الكلام، مثل قول علي عليه السلام: (داخل لا بممازجة، وخارج لا بمباينة)[4] وفي آخر: (داخل لا كدخول شيء في شيء، وخارج لا كخروج شيء من شيء)[5].

وفي حديث عمران، عن الرضا عليه السلام قال: (وليس يدخل في شيء ولا يخرج منه، ولا يؤوده

---

(١) «أمالي الشيخ الطوسي» ص٢٩٤، ح٥٧٤، وفيه: (اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله).

(٢) من «ب».

(٣) في «أ»: «وجدوه».

(٤) و(٥) «التوحيد» ص٣٠٦، ح١، وفيه: (هو في الأشياء علىٰ غير ممازجة، خارج منها علىٰ غير مباينة داخل في الأشياء لا كشيء في شيء داخل، وخارج منها لا كشيء من شيء خارج....).

حفظه)[١].

ونحوه قولهعليه السلام له لما سأله: أهو في الخلق أم الخلق فيه؟ فقالعليه السلام: (جلّ يا عمران عن ذلك، ليس هو في الخلق، ولا الخلق فيه)[٢].

وحقيقته لا يعرفونه غيرهم، ولنا التسليم، وهو أول الدرجات، ومن لَطُف سرّه يدرك وجهه بما حمل منهم.

وقال الرضاعليه السلام بعد ذلك في حديث عمران: (ولا يعرف أحد من الخلق كيف ذلك إلّا الله عزّ وجلّ، ومن أطلعه عليه من رسله وأهل سرّه، والمستحفظين لأمره، وخزّانه القائمين بشريعته)[٣].

وقد عرفت ذلك، ووجهه ظاهر ممّا سبق، ويكفي في معرفته نفي المفارقة والمباينة والمزايلة، والمداخلة والممازجة، فنقول: لو كانت مفارقته بمزايلة ومباينة، كان له ضدّ ومقابل، فيكون ضداً لغيره، وقامت فيه صفة الإمكان، وتعارضت العلّة ومعلولها، وهو محال. ولو مازج غيره قامت فيه حدود الإمكان، واختلفت عليه الأحوال وغير ذلك، وكلّه محال.

وكثير من المسائل كذلك، مثل معرفة المنزلة بين المنزلتين، فيكفي فيه إبطال الجبر والتفويض، وقد يستعملونه بالنسبة إلىٰ بعض، بقدر ما يعرفون من حال السائل، ومعرفة سرّ القدر، ولو طلب منه تحقيق الواسطة لم يخرج عن أحد الطرفين، وهذه مرتبة ثانية، في المعرفة كافية.

وفوقها نقول: هو دون الخلق بالذات؛ لأنّه تعالىٰ: (خلوّ من خلقه، وخلقه خلوّ منه)[٤] فلا يقوم المصنوع عند الصانع، ولا ذكر له في ذاته بوجه أصلاً، لا نفياً ولا إثباتاً، إلّا الامتناع، بمعنىٰ: ذكره في إمكانه، وعدم ذكره فوقه، وظاهر في فعله ومصنوعاته بآثار الصنع والدلالة، والإحاطة الفعلية، وتجد آثار ذلك، والإمداد فيه وبه بالدلالة الذاتية، لا الإحاطة الاكتناهية، وما سوىٰ هذه من المزايلة والمداخلة المزجية من أحكام الممكن، وما يكون كذلك ممكن، وهو تعالىٰ محيط بها، ومعها معيّة فعلية في أمكنة وجودها، ولا يخرج من ملكه شيء، وليست معه أزلاً، ولا هو معها بذاته في مقاماتها، لا رتبة ولا وجوداً.

---

(١) «التوحيد» ص ٤٤٠، ح ١.　　(٢) «التوحيد» ص ٤٣٤، ح ١.

(٣) «التوحيد» ص ٤٤٠، ح ١.

(٤) «الكافي» ج ١، ص ٨٢ ـ ٨٣، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح ٣ ـ ٥.

وما أشرنا له هو مباينة الصفة، وظهور الصفة أيضاً، والصفة دون الموصوف، وتنقطع دون الذات، فوجوده تعالىٰ وجود صفة، وكذا توحيده، كما دلّت عليه النصوص، لا توحيد اكتناه ولا ظهور إحاطة، كما عرفت وسيأتي.

وبعبارة أُخرىٰ نقول في بيان هذه المفارقة والمداخلة والمعية: جميع الأشياء مظاهر صفاته وأسمائه تعالىٰ، بل هي نفسها؛ لدلالتها عليه ذاتاً وصفة، والله فطرها علىٰ توحيده، فهي صفة التوحيد، ولا اختصاص للاسم باللفظي كما سبق، وصفة الشيء تدلّ عليه، ولا يكون معها، لا وجوداً ولا رتبة ولا مقارنة، بل تنقطع دونه، ولا ذكر لها عنده بوجه أصلاً، وهكذا بينونة الصفة.

والذات مع الأشياء بالظهور الذي هو صفته، بل حقيقتها ذلك، ودونها بحسب الذات، إذ لا ذكر للصفة في مقام الموصوف ووجوده بوجه أصلاً، لا ثبوتاً ولا نفياً، لانقطاعها بكلّ معنًى دونه، وهذا لازم بينونة الصفة ـ كما روي عن علي عليه السلام وبيان معناه ـ (لا بينونة عزلة)[1]؛ وإلّا وجب أن يكون دون كلّ شيء بمزايلة ومباينة، فيجوز الشقّ الآخر، وهو معية الممازجة والمداخلة، ولو بحسب الصلوح والذكر، إذ أحد الضدّين له ذكر عند ذكر الآخر.

وليس معنىٰ مباينة الصفة كما قاله الملّا الشيرازي، من كون الممكن حقيقة الواجب، والامكانية وصفاتها قيوداً اعتبارية، ومتمايزة بالصفة، فإنّه ضلال نعوذ بالله منه، قال الباقر: (إنّ الله خلوّ من خلقه، وخلقه خلوّ منه)[2].

ولا تتوهّم من لفظ هذا الحديث، ومن قولنا بعدم ذكر غيره في ذاته بوجه أصلاً، لا نفياً ولا ثبوتاً، ثبوت نسبة في الذات، نسبة تضاد أو غيرها، ولكن المراد التعبير عن الذات ونفي ما سواها، وقصارىٰ ما يمكن في نفي ذكر الأشياء فيها ذلك، ولو كان كما يظن كان للأشياء ذكر فيها، وهو خلاف الفرض.

وفي خطبة الرضا: (وغيوره تحديد لما سواه)[3] لا لذاته بوجه أصلاً، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً، فتأمّل.

ثمّ وإذا كانت مباينته مباينة صفة، فلا مباينة عزلة ولا ممازجة، فلا نسبة بينه وخلقه، بل

---

(١) «الاحتجاج» ج ١، ص ٤٧٥.

(٢) «الكافي» ج ١، ص ٨٢ ـ ٨٣، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح ٣ ـ ٥. والحديث الرابع منها مسند إلىٰ أبي عبد الله عليه السلام.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٥١، ح ٥١.

جميع النسب والروابط منقطعة دونه، وهذا متقدّم، والتأخر نسبة بعض الأشياء لبعض، وربط بعضها ببعض بسبب اختلاف القوابل والاستعدادات، وأمره واحد، وسر اختلاف القوابل والاستعدادات قرانات وحدود لازمة للجعل بنفس المجعولية، لا لعدم أعيان، ولا من الله أوجده، وإلّا لزم الترجيح لا لمرجح، وعلت الحجّة عليه من الضعيف.

وهذا مختصر مسألة تاهت فيها أفكار العلماء، وضلّ فيها كثير، مثل الملّا وغيره، في بيان علة تفاوت الاستعدادات والقوابل، وسيأتي البيان مبسوطاً في المجلد الآخر، وسبق أيضاً.

فاتّضح لك أنّه تعالىٰ ليس في الخلق، ولا الخلق فيه، كقول المشبّهة وأهل وحدة الوجود، أو الموجود، أو الأشياء مستجنة فيه أو معه أزلاً، ولا متصلاً بها ولا منفصلاً عنها، ولا مقارن أو مباين، وإن أحاط بها إحاطة قيوميّة، بحيث لا يشذّ عنه شيء منها، كإحاطة الموصوف بصفته، وهو إحاطة ظهورية، لا بذاته فيها أو معها أو بالعكس، فالدخول دخول ظهوري كما عرفت، وهو يوجب الخروج الذاتي لا بعزلة، كإحاطة الشمس بأشعتها، وذي الوجه بالصورة، والنار بالأشعة، وأنّىٰ الإحاطة الذاتية مع مَن لا فرض له معها، وهو ينفي العزلة.

وبهذه القدرة الفعلية استطال بها علىٰ الأشياء، وأمسكها بها، ويمدّها بها بالمدد الجديد، ولا ذكر لها في القدرة الذاتية، وأوجدها بها بالفاعلية الظاهرة بها، وسبق: (خلق الله المشيئة بنفسها)[1] بغير كيف وكمّ وأين، كما عرفت.

وإذا أتقنت ما سبق وعرفته، يظهر لك أنّ كلام الشرّاح في قصور عن فهم مراده عليه السلام، أو ضلال.

قال ملّا خليل في شرح: (فلم يحلل فيها): «الفاء للتعقيب، لا للتفريع، والمراد بالحلول [في الأشياء][2] أن يكون مكانياً، ومكانه جميع أمكنة الأشياء أو بعضها بالتداخل، وسيجيء في تفسير المصنّف[3] أن المراد بالحلول أن يكون من أعراض الأجسام. (**فيقال: هو فيها كائن، ولم ينأ عنها**) - أي لم يبعد عنها - بأن يكون له مكان خارج عن أمكنتها -

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة...، ح ٤، وسبق في «هدي العقول» ج ٥، باب ١٤، ح ٤.

(٢) من المصدر.

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١٣٧، قال في تفسير الحلول والنأي: «فنفىٰ عليه السلام بهاتين الكلمتين صفة الأعراض والأجسام»...

(فيقال: هو منها بائن)[1].

أقول: إرادة التفريع ظاهرة كما لا يخفىٰ، والمراد بالحلول أعمّ من الحلول الحسّي والنفسي والعقلي والأمري، فلو صحّ أحدها صحَّ الباقي. ولا مكان له مطلقاً، والأشياء متداخلة ومتناسبة بعضها من بعض، ولا ذكر لها بوجه عند الذات كما عرفت، وتنزيهه عن جميع الإمكان وأحكامه وصفاته، لا من الأشياء خاصة، والخلق ـ الذي هو معاد الضمير ـ يشمل الأجسام وغيرها.

وقال محمد صادق ـ في شرح قولهﷺ: **(لم يحلل فيها فيقال: هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال: هو عنها بائن، ولم يخل منها فيقال له: أين؟)** ـ «يعني: لا يحيط الله بشيء إحاطة معنوية أو جسمانية، كإحاطة الظرف بالمظروف، وإلّا يلزم أن يكون له سطح، فيكون جسماً، وتعالىٰ عنه. ولم ينفصل عنه تعالىٰ شيء، وإلّا يلزم أن يكون له بعض، ولو كان، يلزم أن يوجد فيه بعض دون بعض، وشيء دون شيء، وهذا يستلزم التركيب، **(ولم يخل منها شيء)**، أي لا يخلو عن ذاته تعالىٰ شيء، وإلّا يلزم أن يكون فيه شيء دون شيء، وهو محال».

أقول: الله لا يحيط ذاتاً بغيره، ولا يحاط به، سواء في ذلك جميع الممكنات ووجوداتها، وكذا ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾[2]. وجميع ما ذكر يوجب تشبيهاً، ولا يُعرف الله به، وإنّما هو صفة غيره، لكن علىٰ قوله بوحدة الوجود والإحاطة الذاتية بخلقه، وقوله بالمناسبة والربط بين ذات الفاعل ومفعوله يبطل جميع هذه الصفات، للزومها من هذه القواعد المجتثّة، وهو قد صرّح بوصفه تعالىٰ بصفات الممكن عرضاً، بسبب ظهوره تعالىٰ به كما سبق ويأتي، نعوذ بالله منه.

وقال الملّا الشيرازي في الشرح: «الله تعالىٰ جعل لكلّ شيء حدّاً محدوداً، ولا حدّ له ولا نهاية، فلا يحل في موضع[3] ولا موضع، وإلّا كان وجوده فيه واختصاصه به كاختصاص الحالّ بالمحلّ، والمتمكن بالمكان، وهو ممتنع في حقّه تعالىٰ؛ لأنّه خالق كل محل ومكان، فلا يفتقر إليه. وليس ينأ عن الأشياء، أي يبعد عنها، وإلّا كان مبايناً منها مسلوباً عنها، وهو عليه ممتنع، إذ قوام الأشياء بوجوده، وما يتقوّم به وجود الشيء لايبعد

---

(١) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ١٠١، باختلاف، ومنه: «والفاء للتفريع» ولم يذكر احتمال التعقيب، ولعل ما ذكره المؤلّف ـ هنا ـ وارد في إحدىٰ نسخ الشافي.

(٢) «الإخلاص» الآية: ٣.

(٣) كذا في المصدر، وفي النسختين: «موضوع».

عنه*»[١].

أقول: منزّه عن الحلول في أحدهما أو غيرهما، بمعنىٰ حلول شيء مغاير في آخر، أو كونه حقيقة غيره، فتعتَوِر عليه صفتا الإمكان والحدوث، فيكون محلّاً لغيره، وحينئذٍ يلزم منه صحة حلوله في غيره، وعلىٰ قواعده تبطل هذه الصفات، ويكون المراد منها غير المراد، وسيأتي في كلامه عليه السلام لذعلب[٢] ما يكشف ذلك ويبطل الحديث، فترقّب إن شاء الله.

ثمّ قال بعد كلام: «فالحقّ الأوّل تعالىٰ نور الأنوار وإن كان أبعد الأشياء وأرفعها، من جهة علو رتبته وكثرة المراتب والدرجات بينه وبين أدون الخلق، فهو أقرب إلىٰ الأشياء إليه وأدناها منه؛ لشدة ظهوره وقوة نوره، والأبعد درجة أقرب في الظهور، فلا أقرب منه، فسبحان الأقرب الأبعد، والأعلىٰ الأدنىٰ، والأخفىٰ الأجلىٰ، فهو واهب ذات الموجودات ومعطي كمالاتها»[٣].

أقول: ما يظهر بذاته فليس بواجب وجود، وعنده أنّه كلّ الوجود، وكلّ كمال ثابت له في أزله، فمراده بالتعدّد بملاحظة التعيّنات في المرايا، والأعيان القديمة الغير المجعولة، والجاعلية والمجعولية بهذا الاعتبار، لا في | نفس | الأمر، ولا تعدّد ذاتي، بل عرضي، وكلّه لا أصل له، وسينكشف لك تمويهه فيما وعدناك، مع ظهوره ممّا سبق، فإنّهم ينزّلون المباينة ونفي الأين عنه والاتّحاد والحلول علىٰ ما يكون بين شيئين، ولا مباين له تعالىٰ ولا وجود غير وجوده، فليس إلّا واحداً، فلا تجري عليه هذه الصفات، وهذا [ـ] ظاهر وتحريف بالباطل، وسيأتي ذلك من كلامه وتلميذه.

ثمّ نرجع ونقول: إنّ عمران الصابي لمّا سأل الرضا عليه السلام عن ذلك، وأجابه بما سمعت، بيّن له الإمامُ الحقَّ بمثال، فإنّه أتمّ للبيان وأثبت لمن عَقَله، ودلالة الفعل أقوىٰ وأثبت من دلالة القول، قال الله تعالىٰ: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ الآية[٤]، وقال: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا

(*) «أي لا يسلب عنه ويعتزل منه، وكلّ مسلوب معتزل ضد أو مخالف، والله لا ضدّ له ولا يقابل بشيء، وهو معنىٰ قوله عليه السلام: (لا مباينة عزلة). ب» [حاشية «أ»].

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٣٦، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) وهو الحديث الرابع من هذا الباب.

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية ص٣٣٦، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «العنكبوت» الآية: ٤٣؛ «الحشر» الآية: ٢١.

فِي ٱلآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَق أَوَلَمْ يَكفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٍ شَهِيد ﴾[١].

فقال عليه السلام: (وسأُعلّمك ما تعرفه به، ولا حول ولا قوة إلّا بالله، أخبرني عن المرآة أنت فيها أم هي فيك؟ فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه، فبأي شيء استدللت بها علىٰ نفسك؟) قال عمران: بضوء بيني وبينها، فقال الرضا عليه السلام: (هل ترىٰ من ذلك الضوء في المرآة أكثر ممّا تراه في عينك؟) قال: نعم، قال عليه السلام: (فأرِناه) فلم يحر جواباً.

قال الرضا عليه السلام: (فلا أرىٰ النور إلّا وقد دلّك ودلَّ المرآة علىٰ أنفسكما، من غير أن يكون في واحد منكما، ولهذا أمثال كثيرة غير هذا، لا يجد الجاهل فيها مقالاً، ولله المثل الأعلىٰ).

ثمّ التفت عليه السلام إلىٰ المأمون فقال: (الصلاة قد حضرت). فقال عمران: يا سيدي لا تقطع عليَّ مسألتي، فقد رقَّ قلبي، قال الرضا عليه السلام: (نصلّي ونعود) فنهض ونهض المأمون، فصلىٰ الرضا عليه السلام داخلاً، وصلىٰ الناس خارجاً خلف محمد بن جعفر، ثمّ خرجا، فعاد الرضا عليه السلام إلىٰ مجلسه، ودعا بعمران، فقال: (سل يا عمران)[٢].

بيان: لقد أوضح عليه السلام له بذلك كمال الإيضاح، من ظهور الصفة وعدم الممازجة والمباينة، وعدم ذكر المعلول والصفة عند العلّة والموصوف، وغير ذلك، وأبطل به عدّة مسائل للمتصوّفة، أبطلوا بها الأحاديث، وضلّوا وأضلّوا.

والمراد بالمرآة ـ في الاستعمال والعرف ـ نفس الزجاجة، ويراد منها أيضاً: نفس الصورة، فإنّها هي الحاكية للمقابل وآية الرؤية ومحلّها، والزجاجة شرط، كالكثيف بالنسبة إلىٰ الشعاع والشمس، ويتم الاستدلال علىٰ التقديرين، ولهذا لم يخصّ عليه السلام بالذكر أحدهما.

فأنتَ حين المقابلة ترىٰ وجهك فيها وتعرفه بها، وله فيها حدود وصفات، ليست فيك وليست هي حقيقتك، ولا تجلّيت فيها بذاتك، ولا هي فيك، إنّما كان بالالتفات والتجلّي الفعلي، لا الذاتي، وليست هي إلّا نفسك، والاستنارة من غير ممازجة ومباينة.

فتعرف من ذلك كيفية التأثير والدلالة، والتعريف والقيومية الاحاطية الفعلية، لا الذاتية، وكذا الانبساط والشمول للوحدة، لا للأحد تعالىٰ وتقدّس.

---

(١) «فصّلت» الآية: ٥٣.

(٢) «التوحيد» ص٤٣٤ ـ ٤٣٥، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

وكذا الإحداث والإيجاد وحقيقة الخطاب في: ﴿كُنْ فَيَكُون﴾ وكذا الخطاب الشفاهي والنفس الصفاتي، والمَثل الأعلىٰ الدال، والحدود اللاحقة للمجعول حين الانوجاد، علىٰ جهة المسافة من الحدود الستة وغيرها.

والتجلي الفعلي، والقيام الصدوري بالفاعل، والقيام الركني والعضدي بالأمر المفعولي، وقيام الظهور، وظهور المؤثر في الأثر، مع خروجه عنه، بما دخل به بالخروج، وبطلان الربط والمناسبة بين ذات الفاعل والمفعول، وإنّما هي بينه وبين فعله والمعيّة الفعلية ومعناها، واستحالة الذاتية، ومعنىٰ ظهوره تعالىٰ في أثره، ودخوله وخروجه، وكونهما بشيء واحد، ومعنىٰ بينونة الصفة، وهي التي بينه وخلقه، لا بينونة عزلة، وبطلان الأعيان القديمة.

ومعنىٰ قوله عليه السلام: (**إنَّ الله خلوّ من خلقه، وخلقه خلوّ منه**) ومبدأ اشتقاق الأسماء، والصفات، وعدم رجوعها إلىٰ الذات، ونهاية الحوادث، وما ينتهي إليه الممكن، وتطورات الممكن، ومعرفة جهة الاستدلال من الأثر علىٰ المؤثر، ومعنىٰ الدليل اللمّي والإنّي، والاستدلال به عليه لا بغيره، ومبدأ المعاصي، والأمر بين الأمرين، إلىٰ غير ذلك من المسائل التي لم أحط بها تفصيلاً، أو عجزت عنها، وبها تبطل كثير من قواعد الكلام وأهل النظر، ويبطل كلّ طريقة أهل التصوّف، ويظهر ضلالهم، نعوذ بالله منه.

ثمّ اعلم أنَّ الروايات مختلفة في سبب الرؤية، هل هي بخروج الشعاع أو بالانطباع؟ ففي نص روايات المجلد الثالث[1] ما يدل علىٰ أنّه بالانطباع، كما هنا، وفي بعض روايات نفي الرؤية[2] أنّها بخروج الشعاع، وهي محتملة، وأقوال الحكماء هنا مختلفة، ونقل الأقوال مع الأدلّة لا يسعه المقام.

واستدل عليه الإمام بدليل ظاهر، وهو عدم زيادة ضوء المرآة علىٰ ضوء العين، فلا شعاع متوسط، ولو كان بحسّ أو عقل، وعمران سلّم ولم ينازع.

ثمّ نرجع ونقول: إنّك بالتفاتك ينفصل من مثالك وشبحك ـ لا من حقيقة ذاتك ـ صورةٌ تدل عليك بوجه، ولها حدود مكتنفة لها، من لون واستقامة واعوجاج، وغير ذلك من حدود الزجاجة، فلو كنت فيها بالذات تكثّرت وتلوّنت بتلونها وتكثّرها، وليس كذلك

---

(١) «هدي العقول» ج ٣، باب حدوث العالم. (٢) «هدي العقول» ج ٤، الباب التاسع.

أنتَ، فدلَّ علىٰ أنّ الدلالة بقدرها، وانفصالها عن النور المقابل، وهو الشبح الأُولي، نسبته له بالمقابلة، بما تجلّىٰ لها، وليس أحدهما في الآخر، وتعيّنها كان بالحدود، وهو سبب التكثّر. وما يلزمنا من هذه الجهة، وهو جهة التفاتك إلىٰ نفس الصور، وحينئذٍ تعرض عن الدلالة، فإنّها بجهة الاستنارة.

وما عرفتك إلّا بجهة الظهور، وما عرفتها وعرفت نفسك إلّا بظهورها لك بك، من غير أن يكون أحدهما في الآخر، فنظرك لها بها. وكذا نظر الله لعباده بأنفسهم، أي بصفة فعله لا بذاته، ونظرك لله بصفة فعله لجهة الدلالة، والنور يدلك علىٰ النور وبالعكس؛ لأنّه إنّما (**تجلّىٰ لها بها، وبها احتجب عنها**)[1]. والذوات إنّما تحد أنفسها، وتشير الآلة إلىٰ نظائرها وأشكالها، كما روي[2] عن علي عليه السلام.

ولا يتجاوز الشيء مقامه، فلا يكون الممكن واجباً، ولا يدرك ذاته، ولا يجوز لمن دون محمد وآله عليهم السلام أن يدركهم، فإنّه لا يمكن أن يكون في الكون غيرهم، بمقتضىٰ المشيئة، ولو كان فهو أحدهم، ولا طامع يطمع في إدراكهم، إلّا من أغواه الشيطان هنا، مع أنّه لا يدّعي مرتبتهم، فكيف الواجب تعالىٰ؟!

والدلالة أيضاً في مرتبة المدلول بما ظهر، فإنّ المدلول جهة ظهور الذات، وهي نفس الدليل، وهو ظاهر من الصورة، ودلالتها عليك ومدلولها، وهو ما تجلّىٰ لك بك، فتستدلّ بالمعلوم علىٰ المجهول، ولا يُستدلّ بشيء علىٰ آخر إلّا بما عنده، ودلالة الصورة عليك إنّما هو بما عندها، وظهورها بها، وهو الاستنارة والشبح الدال بواسطة الفعل، من غير أن يكون أحدهما في الآخر، ونظر العالي للسافل إنّما هو بجهة الوصفية، وما ظهر للعالي بالسافل إنّما هو بالسافل، لا بذاته، وكذا نقول في نظر السافل للعالي.

وقول الحكماء بأنّه لا التفات للعالي للسافل مطلقاً، ليس علىٰ إطلاقه، لكن التفات السافل للعالي ودلالته عليه بنفس حقيقته، وجميع صفاته وأحواله، فإنّه نفس ظهوره له به.

وعرفت أنّ للصورة جهة حدود، وملاحظة نفسها، وملاحظة الدلالة والاستنارة، وهي جهتك لها ووجهها منك، وهذا هو نفس ظهوره، ومقام الدليل اللمّي، وإن كان بمقامه إنّما عرفه بحدود وجوده، فهو لمّي، ومقام الأوّل الإنّي، ولا يعرف ويستدل عليه إلّا بآياته.

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، وفيها: (امتنع منها) بدل: (احتجب عنها).

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة ١٨٦، وفيها: (وإنّما تحدّ الأدواتُ أنفسَها، وتشير الآلات إلىٰ نظائرها وأشكالها).

وتعرف من ذلك أيضاً أنّ الصورة وحدودها وجميع صفاتها موجودة عندك في مقاماتها، لا في ذاتك، وهو محيط بها في مقامها من كلّ وجه، ولا ذكر لها في الذات بوجه، لا بنفي ولا إثبات، فلم يعرض له تعالىٰ تغيّر وتحوّل أو حاجة بخلقه الخلق، ولا علّة له ـ زيادة ـ غير نفس الصنع، للكرم والجود المحض، وعن علي عليه السلام: (علةُ صنعِه صنعُه)[1] ومعلوم أنّه لا ذكر للمعلول في مقام ذات العلّة بوجه أصلاً، ولو بحسب الصلوح والعدم.

واعلم أيضاً أنّ الاستدلال بشيء علىٰ شيء لا يوجب المناسبة الذاتية، ولا الارتباط، ولا كون الأثر في رتبة المؤثر، ولا الوجود واحداً، ولا بالعكس، وهو ظاهر من المثال، ولو فرض أحدها بطل الفرض من الاستدلال والدليل والأثر والمؤثر.

وكيف يمكن فرض أحدها، وإن ما دلّك علىٰ ذاتك منها، إنّما هو نفس الظهور المنفصل من الشبح الدال عليه، والملقىٰ فيه مثال الدلالة، لا الذات، بل الشبح الدال، وهو نفس الصورة، ولولاك ما عرّفتك، [أو دلتني عليك، ويكون ما عرَّفك به وتعرَّف لك بك هي ذات الظهور، بحسب الكلّية، وهي مبدأ الاشتقاق لجميع الأسماء والصفات، وجزئياتها وأجزائها، كما ترىٰ من الصور المتكثّرة بلا نهاية، المعتوَرة علىٰ ذاتك؟ وعليك استخراج باقي ما أشرنا له من المسائل من المثال، ممّا بيناه لك، أزادنا الله وإياكم من فضله.

ولمّا كان الكلّ أثره ومصنوعاً له، والأثر يدل علىٰ مؤثره دلالة توصيف، ففي كلّ شيء دلالة عليه تعالىٰ، بحسب الوجود والصفة، وكيفية الصدور والقيام، وإن تفاوتت الأشياء في ظهور ذلك منها لغيرها، وفي وضوح الدلالة وخفائها، وكلّ شيء مخلوق بفعله ودالّ عليه.

فائدة توضيحية

لا خفاء في أنّ معرفة جميع أحكام المبدأ تعرف من ظهور الوجه في الصورة، أو قل: السراج في الأشعة، أو المتكلّم والكلام، ولكن لا بحسب ذاته، بل بحسب [الظهور من المعيّة ومبدأ الوجود، والأسماء والصفات والعلة والغاية وغير ذلك، وفي نفس الشعاع والصورة معرفة جميع][2] أطواره وطبائعه وألوانه، واقتضاءاته وسائر أحواله.

---

(١) «شرح المشاعر» ص٣٣٦، ٦١٧، وفيه: (علّة ما صنع..).

(٢) من «ب».

ومن الظهور تعرف جهة الارتباط، والأمر بين الأمرين، وتحقّق الاختيار، وعلمه تعالىٰ بالجزئيات قبل كونها ومعه وبعدها بعلم واحد، وسائر أحكامه التي فيها الارتباط بين الفاعل بفاعليته والمفعول ـ لا كما يقوله أهل التصوّف علىٰ فرقهم ـ ومعنىٰ بينونة الصفة وبينونة العزلة، ومن غير أن يكون أحدهما في الآخر.

وإطلاق الكلمة ـ أيضاً ـ والكلام علىٰ الذوات والحقائق، في الأخبار كثير، وكذا يظهر مما سبق بالنسبة إلىٰ كلّ مؤثر وأثره، كالقائم بالنسبة إلىٰ القيام، والكاتب والكتابة، والمصوّت والصوت، والآكل والأكل.

ومنها: الحكم بكون الفعل موثراً في الفاعل، مع أنّه متقوّم بالفاعل، فيكون أقوىٰ، فيبقىٰ التقديم، وكون الفاعل الفاعل، لكن لمّا كان ظهوره بالفعل، ومباينته مباينة صفة لا عزلة، كان كذلك واستكن ضميره فيه.

وكذا في اشتقاق اسم الفاعل والمفعول وسائر المشتقات من الفعل، وكلّه من بينونة الصفة، وأنّ الفاعل الذات، بجهة ما ألقت في الفعل من صنعها.

وكذا نقول في الحديدة [المحماة][1] بالنار، الحاكية لصفة فعلها، من غير أن تكون أحدهما الأُخرىٰ.

وكذا النفس ومعرفتها الأولية، التي هي حقيقتها. إلىٰ غير ذلك من الأمثلة التي لا يتوهّم فيها الجاهل الساذج، ولا يجد سبيلاً الجاهلُ المركّب إلىٰ الإنكار، وليس له إلّا العناد.

واتضح لك أنّ كلّ ما نصفه به وندركه إنّما هو بحسب ذواتنا، وبما تجلّىٰ بها لنا، لا بجهة الإحاطة والمطابقة الذاتية، سبحانه وتعالىٰ ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾[2]. و (إذا انتهىٰ الكلام إلىٰ الله عزّوجلّ فأمسكوا) كما روي[3]، واحتفظ علىٰ ما سبق وتأمّله، فإنّه ينكشف لك به عدّة مسائل صعبة، قد ضلّ فيها وغرق كثير، والله الهادي والموفّق.

قوله: ﴿ ولم يخل منها، فيقال له: أين ﴾.

أقول: لمّا عرفت من أنّ جميع مَن سواه صفة ظهور وأدلّة عليه، فلا يصحّ خلوّه عنه،

---

(١) في النسختين: «الحمية».

(٢) «النجم» الآية: ٤٢.

(٣) «التوحيد» ص٤٥٦ ح٩.

وإلّا لم يكن أثره، والأثر يدلّ علىٰ صفة مؤثّره، لا علىٰ حقيقة ذاته، من الكتابة ونحوها، الدالّة علىٰ صفة فعله، وهي الحركة، من استقامة ونحوها، لا علىٰ حقيقة الذات وهو ظاهر. وإذا [لم يخل منها، فإنه معها بالصفة، ومباينته لها مباينة صفة، لا عزلة، كما قال علي عليه السلام[1]، وإلّا خلا منها، فلا يصحّ أن يقال][2] له: أين، لاقتضائه الخلوّ، وهو مُحال من وجوه.

ومن هفوات الملّا الشيرازي، ما قاله في شرح هذا الجملة، بعد وصفه بأنّها من المسائل الصعبة العويصة، قال: «(ولم يخل منها) أي من الأشياء كلّها، وأشار إلىٰ دليله بقوله: (**فيقال له: أين**).

بيان ذلك: أنّ منشأ خلق الشيء عن شيء واحد من أمرين:

أحدهما: كونه أمراً جسمانياً مختصاً بزمان أو مكان، إذ لا يمكن اجتماع أمرين جسمانين في أين واحد، في زمان واحد، فإذا كان لكلّ منهما أين آخر فلا جرم يخلو كلّ منهما عن صاحبه، ويغيب صاحبه عنه.

ثانيهما: كونه وإن لم يكن جسمانياً، بل منزهاً عنه، لكن ليس بينه وبين الآخر نسبة معنوية وارتباط عقلي، فليس بعلّة له ولا معلولاً، ولا معلولي علّة واحدة قريبة، وبالجملة: لا علاقة معنوية بينهما.

لكن الاحتمال الأوّل مستحيل في حقّه تعالىٰ؛ لأنّه السبب الفاعلي لكلّ شيء، المقتضي له بذاته، فلو خلا ذاته عن حضور شيء، فكان ذلك لأجل كونه جسماً أو جسمانياً مختصاً بأين، فيلزم صحة أن يقال: إنّ له أيناً، وذلك معلوم الاستحالة والبطلان، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدّم، فبطل القول بخلوّ ذاته عن الأشياء، وأنّه باطل مستحيل»[3].

أقول: غلطه كثير، لكن نتكلم معه من جهة، وهو تأويله كلامه إلىٰ الباطل، فليس معنىٰ أنّه (**لم يخل منها**) أنّ ذاته محيطة بها، وفاعل بذاته لها، بل بفعله و (**تجلّىٰ لها بها**) كما صرّحت به النصوص[4]، وسبق عن قريب. وليست الأشياء حاضرة عنده، وإن كانت في ملكه وقبضته، كلّ في مقامه، وهو خلوّ منها ذاتاً، وظهوره بها لها عينها، فلم تخل منه. وما

(١) «الاحتجاج» ج ١، ص ٤٧٥. (٢) من « ب ».

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٣٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

سبق كافٍ في بطلانه، وجميع ذلك لقول عليعليه السلام: (ومباينته لخلقه مباينة صفة، لا مباينة عزلة)[١] ولكن ليس كما قاله الملّا في تفسير كلامهعليه السلام، وسبق بيانه.

قال: «توحيد عرشي: اعلم أنَّ ذاته تعالىٰ حقيقة الوجود بلا حدّ، وحقيقة الموجود لا يشوبه عدم، فلابدّ وأن يكون بها وجود كلّ الأشياء، وأن يكون هو وجود الأشياء كلّها، إذ لو كانت تلك الذات وجود الشيء بعينه، أو الأشياء بأعيانها، ولم تكن وجوداً لشيء آخر، أو لأشياء أُخرىٰ، لم تكن حقيقة الوجود، وقد فرضناها حقيقة الوجود، إذ حقيقة الشيء وصرفه لا يتعدّد، كالإنسان مثلاً، فإنّه لا يمكن أن يتعدد من حيث هو إنسان، وليس التعدّد في زيد وعمرو إلّا بأمر خارجٍ عن حقيقة الإنسانية، فحقيقة الوجود لا يتعدّد إلّا بشيء خارج، ولكن الخارج ليس إلّا العدم، إذ المعاني والماهيات تابعة للوجود، والعدم ليس بشيء ثابت، فثبت أن لا تعدّد في الوجود إلّا من جهة الأعدام والنقائص.

فإذن لمّا كان واجب الوجود محض حقيقة الوجود الصرف، الذي لا أتمَّ منه، فلا خارج عنه إلّا النقائص العدمية والأعدام، فهو كلّ الذوات، ولا يشذّ عنه شيء من الموجودات، من حيث كونه موجوداً، بل من حيث كونه ناقصاً أو معدوماً»[٢].

أقول: هذه من أفسد قواعده، وضلَّ بها وأضلَّ، من قوله[٣]: إنّ الله بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة كلّ الوجود، فالله كلّ الوجود، ووجوده وجود الأشياء، والأشياء موجودة بوجوده في ذاته، وأنَّ مفيض الكمال غير فاقد له في مرتبة ذاته، بل ثابت له في ذاته، وما سوىٰ ذلك تعيّنات عدمية، توهّم بها تعدّد الوجود، لما ظهر وجود الله بها، فهي مرآته ولا تُعدّ في الوجود، وكلّه نعوذ بالله منه.

وأصل ما أوجب لهم ذلك إثباتهم المناسبة الذاتية والرابطة بين الله ومصنوعاته، فمنهم مَن جعلها ذلك، ومنهم غيرها، وتمسّكوا بلزوم التركيب لو قلنا بأنّه فاقد الكمال، وهو باطل، فكمال الممكن ووجوده منقطع دونه، انقطاع الصفة عن موصوفها، ولا اعتبار له معها، سواءً فيه الوجود الإمكاني والاعتبارات، وكلّها [نقائص][٤] تنتهي إلىٰ الإمكان، بل دون المشيئة الفاعلية.

---

(١) «الاحتجاج» ج ١، ص ٤٧٥، وفيه: (وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة، لا بينونة عزلة).

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٣٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص٣٦٨؛ ج٦، ص ١١٠؛ «شواهد الربوبية» ص٤٧؛ «كتاب العرشية» ص ٥.

(٤) ليست في «ب».

ويلزم ما فرّوا منه، من حكمهم بأنّه كلّ الوجودات، وأنّ وجوده كلّ الوجودات، وعلىٰ هذه القاعدة المجتثّة نزّلوا ما ورد[1]: أنّه لا أين له، ولا يتّحد بغيره، ولا يحلّ فيه، لأنّه ليس هنا شيئان يتّحد أحدهما بالآخر أو يحلّ فيه، بل ليس إلّا شيئاً واحداً هو الوجود، وما سواه أعدام واعتبارات، حدث من تعيّنات الوجود بغيره اعتباراً.

ولا يخفىٰ سقوطه، بل الوجود ينقسم إلىٰ: وجود واجبي، لا يشترك مع غيره بوجه أصلاً، ووجود إمكاني، ينقسم إلىٰ: مطلق، هو عالم المشيئة، ومقيّد، من عالم العقل إلىٰ آخر الموجودات.

وبداهة سقوط كلامه وخروجه عن المذهب أوجب الاختصار في الردّ، وقد جمع في ذلك التشبيه والتعطيل، نعوذ بالله منه.

قوله: ﴿لكنّه سبحانه أحاط بها علمه، وأتقنها صنعه، وأحصاها حفظه﴾.

أقول: بعد أن نفىٰ عن الله الحدّ ـ بكلّ معنىً ـ والأين، وكذا الممازجة والمباينة، كما عرفت، أثبتَ له هنا الإحاطة بها، بما يعرف به عموم ظهوره، وما خفي إدراكه فيما سبق، ويكون كالدليل والبرهان لما سبق، فإنّ من علمه محيط بكلّ كلّ، وكذا صنعه وإتقانه، وحفظه لها في جميع الحركات والسكنات، فهو الحافظ لها حين فعلها، ولا يكون له أين، أو مع بعض بالفعل، ومع آخر بالقوة، ولا تختلف عليه الحالات ولا الأحوال والصفات.

والعلم إن أُريد به الذاتي، فلا كيف له ولا نسبة، ولا معرفة به، وهو محيط بها ويحصيها، حيث لا معلوم بوجه، وهي في أمكنة كونها أو إمكاناتها بغير مداخلة، أو مراعاة نسبة أو إضافة. وإن كان الفعلي الحادث كما هو الظاهر، فهو نفس المعلوم، وقيام المصنوع بالصنع، وهو فعله، وإليه مردّه ومرجعه.

وأيضاً: لا يكون شيء مطلقاً ـ كما سيأتي[2] ـ إلّا بسبعة أشياء: مشيئة، وإرادة، وتقدير، وقضاء، وإمضاء... إلىٰ آخره، فلا يتحقّق شيء في الإمكان إلّا بها، فهو الحافظ لها والمحصي بصنعه وفعله، ولا يؤوده حفظهما، فليس قيامها بذاته قياماً عرضياً ولا ركنياً، ولا

---

(١) انظر: «الكافي» ج ١، ص ٨٨ ـ ٨٩، باب الكون والمكان.

(٢) «هدي العقول» ج ٧، باب في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بسبعة.

عن تلازم ذاتي، أو عرضي أو حلولي، بل هو بتجلٍّ فعلي ظهوري، ولا اعتبار لهما مع الذات بوجه أصلاً، فلا يثقله حفظها وإحكامها.

وكيف يثقل الموصوف [صفته][1] أو يغفل عن صفته، والصانع عن صنعته، المفتقرة له في وجودها وبقائها؟

ومِن إحاطة علمه بالأشياء يوجب كون العلم نفس المعلوم، وهو معنىٰ الانطباق المذكور في أول المجلد السابق، وفيه: (وإذا وقع المعلوم انطبق العلم منه علىٰ المعلوم)[2]... إلىٰ آخره، إن أردت به العلم الفعلي. وإن كان الذاتي فلا يكون عين المعلوم؛ لأنّه عينها، حيث لا معلوم مطلقاً، ولا قبل معها ولا بعد، ولا حفظ وصنع، وإلّا لا صنع ولا حفظ، وبها عَلِم الأشياء وأتقنها، كلّاً في مقام وجوده، بما تجلّىٰ من الصفة الفعلية، وجعلها مبدأ النسب والاضافات، وإليها تُردُّ الشؤون وجميع التعيّنات، فيقال: معلوم وعلم، [إحصاء ومحصىً][3]، ومعيّة، وتجلٍّ ومتجلٍّ له وبه.

وقيل: بهذا [المقام: (من بهائك بأبهاه، وكلّ بهائك بهي)[4]، وكذا في العظمة، ونحوها كثير في أدعية شهر رمضان، وهكذا في جميع ما ذكر من صفاته][5] تعالىٰ، التي سمعتها في الأحاديث والقرآن، وستسمعها مما لها نوع ارتباط، أو نسبة أو إضافة بوجه ما.

فليس المراد بها الذاتي الأزلي، بل الصفة الكمالية الدالّة عليه، التي تعبّدنا بها، وبها دعوناه وأقررنا به وعرفناه، ونسبت له تعالىٰ تشريفاً وتعظيماً، وللدلالة منها علىٰ المجهول المطلق، ووصفه بها تعبير وتفهيم للدلالة، لا للإحاطة، ولا يكتنه بصفة ولا [شبه ولا مِثْل، ولا غير ذلك.

ومن هفوات محمد صادق وخبطه قال في: (لكنّه أحاط بها علمه)... إلىٰ آخره: «أي أحاط بالأشياء علماً ووجوداً][6]، إحاطة المعنىٰ بالألفاظ، لا إحاطة الجسم بالشيء».

أقول: جعل هذا مفرّعاً علىٰ قوله السابق، من أنّ الأشياء متحقّقة في ذاته، ووجودها

---

(١) ليست في «ب».

(٢) «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات، ح ١، نقله بالمعنىٰ.

(٣) في «أ»: «أحصىٰ ويحصىٰ» وفي «ب»: «إحصاء ويحصىٰ».

(٤) «إقبال الأعمال» ص٣٧٦.

(٥) من «ب».

(٦) من «ب».

وجوده، بل لا وجود لها إلّا وجوده، فيجب منه الإحاطة بها، فعلمه بذاته هو علمه بها، فهو كلّ الأشياء.

وقد عرفت سقوطه عن الحقّ، وأنّه لا حقَّ فيه، وليس ظهوره في الأشياء كالمعنىٰ في اللفظ، إلّا علىٰ نحو غير ما يريد، وهو الظهور الفعلي، فيتمّ التمثيل، لكنّه بعيد عن مراده، فأصابوا في المثال والدليل، وضلّوا كيفية التمثيل والدلالة.

قال: «وكلّ مصنوع له تعالىٰ غاية ما أمكن منه، ولا يمكن أزيد ممّا هو له، فصنعه في غاية الاستحكام، ولا يمكن أن يصنع أزيد منه؛ لأنّه تعالىٰ في كمال العظمة والجلالة، وكلٌّ يعمل علىٰ شاكلته، فكلّ مصنوع في مرتبة ذاته في كمال لا يتصوّر أزيد منه، ولو كان [مصنوعاً][1] يمكن أن يكون أحسن منه، فيسري إلىٰ فاعله، أن يكون شيء أحسن وأفضل منه، وهو محال، فتدبّر.

فبطل قول مَن قال: يمكن أن يكون العالم أفضل منه، كالإمام الرازي[2] وغيره.

(**وأحصاها حفظه**)، فإنّ حفظه كصنعه، علىٰ حسب استعداد المخلوق، فما دام المخلوق مستعداً للبقاء لا سبيل لشيء إلىٰ إفنائه، واستعداد المخلوق للبقاء علىٰ قدر بقاء علّته».

أقول: كلّه خطأ، بل كلّ مصنوع قابل للزيادة، ولا نهاية [الجوده][3] ومدده، وإلّا تناهت ذاته وأُحيط بعلمه، فكان الممكن واجباً وبالعكس، وهو محال، ولا زيادة إلّا بأمر جديد، فكلّ ممكن يمكن ـ بحسب الإمكان والقدرة ـ أن يكون أكمل ممّا هو فيه، لكن في ذلك تفصيل:

ما كان مظهر عالم السرمد، محل شؤون المشيئة، قد اقتضت المشيئة الفاعلية أن لا يكون في الكون أفضل منه.

وما في الإمكان لا يبقىٰ، بل يبرز، وهو الحامل له، وإذا كان هو الأوّل فيبرز من إمكانه إلىٰ كونه، وهو من إمكاناته. وهذا خاص بمحمد وآله عليهم السلام علىٰ مراتبهم، وما سواهم قبل الزيادة في نقص كمالي، وإذا أُزيد يترقّ، وهو قبلُ تامّ غير كامل، بخلاف محمد وآله قبلُ وبعدُ.

---

(١) في «أ»: «مصنوع».

(٢) انظر: «المحصل» ص ١٢٣؛ «المطالب العالية» ج ٣، ص ١٠٩.

(٣) في «أ»: «لوجوده».

ويبقىٰ في الإمكان ما يتجدّد بمقتضىٰ [مشيئته][(١)]، فلا يلزم البخل وعدم أتميّة الصنع، وكونه أكمل ما يمكن في الكون، لبطلان تأخر الأفضل والأشرف، وعدم كون العالم كذلك، وبطلان البخل، ولم يلزم سريان النقص للفاعل.

والفاعل يفعل بفعله ما يشاء، من نقلٍ من مرتبة كونية إلىٰ أُخرىٰ، أو إرجاع إلىٰ إمكانه، والدواة الأُولىٰ والذات بأحديتها منزّه عن جميع ذلك، فاختياره ومشيئته مشيئة واختيار فعلي، وهو يوصف بالضدّين بجهة واحدة يجتمعان فيها، ومردّها لفعله، فتأمّل.

وقول الرازي جرىٰ علىٰ الظاهر، من غير تحقيق للأمر، وكذا الباقي، فالقولان لم يصيبا الحق، وقد يستعد الشيء للبقاء وهو لا يكفي في بقائه، بل يحتاج إلىٰ الإذن معه، فلولا الإذن للنار في ملاقاة اليابس لم تحرقه، قال الله: ﴿ وَلَو شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً ﴾ الآية[(٢)]. وإذا لم يبقه ـ أيضاً ـ نقله إلىٰ بقاء آخر والعلّة باقية، وكلّ بعلّة، وعرفت العلّة، وأنّه ليس الذات بأحديتها، بل بفاعليتها، كالعلم مع المعلوم، وليس هو الذاتي، فتدبّر.

وقال الملّا الشيرازي: «قوله عليه السلام: (**لكن أحاط بها علمه، وأتقنها صنعه**) اعلم أنّه لمّا نفىٰ كونه خالياً عن الأشياء، استدرك ذلك بإثبات مقابله، وهو إحاطة علمه الذي هو عين ذاته بها»[(٣)].

أقول: نعم، لم يخل عنها، لكن ليس كما قال من كونه كلّ الأشياء ـ وسيأتي ـ بل بالإحاطة الظهورية والقيّومية الظهورية والمصنوعية، ولذا قال: (**أحاط بها**)... إلىٰ آخره، وليس هو العلم الذاتي، فتكون ذاته كلّ الأشياء، والعلم والمعلوم والعالم شيئاً واحداً.

قال: «قال بعض العرفاء في كتابه المسمّىٰ بزبدة الأُصول: الموجودات مستفادة من ذاته، وعلمه محيط بكلّ شيء، كما قال: ﴿ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيءٍ عِلمَا ﴾[(٤)]. والحقّ أنّه الكثير والكلّ، وأنَّ ما عداه هو الواحد والجزء، لا بل كل ما عداه فليس بواحد ولا جزء أيضاً، إلّا من الوجه الذي يلي كلّيته وكثرته. وخذ هذا الكلام الغامض في نفسه مثالاً علىٰ قدر عماك، واعلم أن الشمس وإن كانت واحدة، والشعاعات الفائضة عنها كثيرة، فالحق أن يقال: إن الشمس هي الكثيرة، والشعاعات هي الواحدة، وإذا كان العلم المستفاد من وجود

---

(١) في «ب»: «من شيعته». (٢) «الفرقان» الآية: ٤٥.

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٤) «الطلاق» الآية: ١٢.

المعلوم يسمىٰ علماً، وهو علم الخلق، فكيف لا يسمّىٰ الصفة الإلهية ـ التي هي ينبوع الوجودات كلّها ـ علماً؟! بل الحقّ أن لا يطلق اسم العلم إلّا عليه تعالىٰ، فإن أُطلق علىٰ غيره فبالمجاز المحض والتوسع البعيد»[1] انتهىٰ.

أقول: قد بَعُدَ عن الحق، والواحد لا يكون كثيراً من جهة واحدة ـ فمَن قال به لم يفهم لفظه ولا أدركه، وأسقط عن الاعتبار ـ ومع [تعدّدها][2] يكون مركّباً وليس بأحدي، وتختلف عليه الأحوال، إلىٰ غير ذلك، تعالىٰ الله عن ذلك.

وقد أصاب المثال وضلّ كيفيته، فلم ينفعه ذلك، فالشمس ظهورها في الأشعة بفعلها ـ وهو قرص النور ـ ظهور فعلي، وليس قيامها بها ركنياً ولا عرضياً، بل صدوري، ومردّها لفعلها، وهي صفة استنارتها، لا ذاتها ولا نورانيتها الذاتية، ولا تحقّق لها في ذاتها، ومحيطة بها في مقامات أشعتها. فمثاله عليه لا له، وهكذا أهل التصوّف، وأمثالهم الوجودية علىٰ نحو ذلك.

ويطلق العلم علىٰ غيره ـ كالوجود ـ حقيقة، في مقامه الإمكاني، وليس هو الله.

نعم، ملكه وفي [حيطته][3] وليس حقيقته، وعلم كلّ [الحقائق][4] والعلوم من غير مباينة ولا ممازجة، حتّىٰ بما يريده المتصوف، وسبق بيانه ويأتي.

ثمّ إنّ الملّا أطال الكلام بعد، في تحقيق هذا المطلب، ومختصره: «هذا العارف أدرك أنّه تعالىٰ كلّ الوجود، وكلّه الوجود، فعبّر عنه بذلك، فالله مع أحديته لم يخرج منه شيء، فهو كلّ الأشياء، بمعنىٰ أن ذاته أصل الأشياء وكمالها، ومباينة الغير له من جهة العدم، فكل ما يوجد في غيره ففيه علىٰ وجه أشرف وأعلىٰ، والله تعالىٰ كمال كلّ شيء وغايته، فهو بهذا المعنىٰ كلّ الأشياء، وعلىٰ هذا القياس نسبة الجزئية للأشياء. ووحدة كلّ شيء وجوده، ووجوده هو ما عند الله تعالىٰ، ولمّا كان كلّ الوجود، فهو كلّ العلم، فعلمه بالأشياء قديماً عين ذاته، فالمعلومات موجودة بوجود واحد إلهي، وكونٍ واحدٍ إجمالي عقلي، علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف من سائر الأكوان العقلية والنفسانية والطبيعية والمادية»[5] انتهىٰ

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٣٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في «ب»: «تعديها». (٣) في «ب»: «قبضته».

(٤) في «ب»: «الخلائق».

(٥) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٣٧، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

ما أردنا اختصاره.

وأقول: كما قيل: أزاد على الدفّ طنبوره، ولزمه القول بوحدة الموجود، التي هي أقبح وأضلّ من وحدة الوجود، وأثبت للأشياء تحقّقاً في الأزل، وهذه الأقوال أقبح من الأقوال التي قالها في العلم وغيره، من مذهب المشائي والمتكلّم.

قوله: ﴿لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء، ولا غوامض مكنون ظُلَم الدجىٰ، ولا ما في السماوات العلىٰ إلىٰ الأرضين السفلىٰ. لكلّ شيء منها حافظ ورقيب، وكلّ شيء منها بشيء محيط، والمحيط بما أحاط منها﴾.

أقول: لا يخفىٰ أنّ كمال إحاطته وعلمه، لو لم يحط بما في الهواء، وباطن مكنون ظلم الدجىٰ، وغوامضه ـ وهو ما تغمض العين له لصغره، أو تتلطّف في إدراكه أو تصوّره، كحديث النفس وأخفىٰ، وكذا ما في السماوات السبع وما بينهما إلىٰ الأرضين السبع ـ لم يحصِ الأشياء علماً ويتقنها صنعاً وإحاطة، ولمّا كان العلّة التامّة للكل، لكنّه كذلك.

فهو محيط بالكلّ إحاطة فعلية قيّومية، بما ظهر للأشياء لها بها، لا بذاته، لا يخرج عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، فعلىٰ كلّ شيء منها حفيظ، ويتكثّر بتكثّر ما في الوجود من الجهات الإحاطية. وحفظة كلّ نوع ورتبة من رتب الوجود من جنسها ورتبتها، ولا شكّ في كثرة الملائكة وحفظها للأشياء، حتّىٰ قطرات الأمطار والرمال، وسواقط الأشجار، من الرطب واليابس، وغير ذلك، والروايات بذلك كثيرة، وكذا الأدعية، كما يظهر لمن راجع مثل السجّادية[1]، وفي بعض خطب النهج[2]، وغيره كثير: ﴿ وَمَا يَعلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾[3]. ومرَّ لك ـ وسيأتي ـ الكلام علىٰ العلم مستقصىً.

فلكلّ موجود معقّبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه بأمر الله، ولا يشغله حفظ شيء عن حفظ شيء، ولا علم شيء عن علم شيء، ولا تشتبه عليه اللغات، ولا تغلّطه الحاجات، وإلّا لم يحط بها، ويتقن صنعها ونظمها وكمالها، بحسب جنسها ونوعها

---

(١) «الصحيفة السجّادية الكاملة» ص ٤٢، من دعائه في الصلاة علىٰ حملة العرش.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، ٩١.	(٣) «المدثر» الآية: ٣١.

وشخصها، بل ووقتها، والواقع بخلاف جميع ذلك.

وقوله: (وكلّ شيء منها بشيء محيط) إشارة لما قام عليه البرهان، وصحّحه صافي الحدس والنظم، في ارتباط الموجودات، وترتّبها ترتّب السببية والمشروطية، وأنّ كلّ عالٍ محيط بالسافل، ففيه كماله، كيف وهو فاضل طينه وزيادة؛ لأنه أصله وصفوته وأقرب منه؟

فالأرواح محيطة بالأجسام، وهما بالنسبة للعقول، والكلّ بالنسبة لعالم الأمر، أي عالم المشيئة والوجود المطلق، والله المحيط بما أحاط بالكلّ، فهو يمسك الأشياء بعضها ببعض، وهو الممسك [الكلّ بقدرته ـ وسمعت: أنّ الله لا يجري الأشياء إلّا بأسبابها[١]، وقال: حمّل حملة العرش[٢] ـ ويمسك بعضها ببعض، وهو الممسك][٣] لها والحامل والمحمول، والسبب والمسبب، إذ بقدرته حملت الأشياء، و [تسببت][٤] بلطفه الأسباب، كما قال زين العابدين عليه السلام في الصحيفة[٥]، وهذا المضمون متواتر عقلاً ونقلاً، كما قال: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾[٦]. ومرَّ لك في الباب الأوّل[٧] من الكتاب كلام من هذا القبيل.

والنسخ التي وقفنا عليها، من نسخ الكافي والتوحيد[٨] والوافي[٩]، كما هنا: (وكلّ شيء منها بشيء محيط) وكذا نسخة حاشية ملّا رفيع[١٠]، وكذا نسخة شرح ملّا خليل القزويني[١١].

وقال محمد صالح على ما في النسخة الحاضرة: «(وكلّ شيء منها بشيء محيط) كما هو المعروف من نضد هذا العالم وتركيبه، على وجه يحيط بعضه ببعض، وهذا أغلبي؛

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١٨٣، باب معرفة الإمام، ح ٧، وفيه: (أبى الله أن يُجري الأشياء إلّا بأسباب).

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٢٩، باب العرش والكرسي، ح ١، وفيه: (إن العرش خلقه الله... وهو العلم الذي حمّله الله الحملة). وسبق في هذا المجلد، باب: ٢٠، ح ١.

(٣) ليست في «ب».

(٤) في «أ»: «وتلطفت».

(٥) «الصحيفة السجّادية الكاملة» ص٥٩، دعاؤه إذا عرضت له مهمة، وفيه: (وتسببت بلطفك الأسباب).

(٦) «الحج» الآية: ٤٠.

(٧) «هدي العقول» ج٣، باب حدوث العالم.

(٨) «التوحيد» ص٤٢، ح ٣.

(٩) «الوافي» المجلّد: ١، ص٤٢٨.

(١٠) «حاشية ملّا رفيع على الكافي» مخطوط برقم: ٣٧٤٨، الورقة: ١٢٢ ـ ١٢٣.

(١١) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ١٠١.

لبطلان التسلسل، ووجوب الانتهاء إلىٰ محيط غير محاط بشيء.

ويحتمل أن يراد بالمحيط الخواص والصفات، وأن يراد به الحافظ والرقيب، علىٰ أن يكون تأكيداً لما قبله»[1].

أقول: ولا يخفىٰ ما فيه من التعسّف، والإفادة أولىٰ من الإعادة، ولم يحصل تنقّل وطول فصل، مع إمكان حمل هذه العبارة علىٰ ما لا ينافي ما قلناه، فلا يفوتك.

والمراد بالذي أحاط منها: إمّا الجنس، أو المحيط التام منها. و (المحيط) خبر مبتدأ محذوف، أي «وهو»، أو (الواحد) المذكور بعدُ، وهو أظهر. ولاختلاف المحاط بالنسبة إلىٰ أفراد العالم نكّر (شيء).

قوله: ﴿الواحد الأحد الصمد، الذي لا يغيّره صروف الأزمان، ولا يتكأده صنع شيء كان، إنّما قال لما شاء: كن، فكان﴾.

أقول: قال محمد صادق في الشرح: «كون الأشياء من لوازم ذاته، واللازم يتبع الملزوم في وجوده بمجرّد تمام علّته، وعبّر عن هذه التبعية بقول: (كن)».

ثمّ قال: «وجميع أجزاء الزمان عند الله مجرّدة عن الزمان، مجتمعة بلا تقدّم وتأخر، وإذا نزل إلىٰ الزمانيات يعلم بعضها مسبوقاً بالبعض بالزمان».

ثمّ قال: «(وكلّ صانع شيء فمِن شيء صنع)، لاحتياجنا إلىٰ أمر زائد علينا، ولا حاجة لله في صنعه إلىٰ غير ذاته»... إلىٰ آخره.

أقول: وقد خبط فيها خبط عشواء، كما هي عادته، فالله خلق بفعله ومشيئته الحادثة، ولا يلزم العجز، والخالقية صفة فعل، لأنّه يخلق ولم يخلق، ولم تحدث لذاته نسبة بعد الخلق، ولغير ذلك. ولا لوازم للذات، تعالىٰ وتقدّس، وإلّا كان ممكناً، وقام به غيره، وتعدّد القدماء، وغير ذلك، فلا مناسبة وتبعية للذات.

و﴿كن﴾ مراد به المشيئة الفعلية والإرادة، و﴿فيكون﴾: المراد. والمشيئة مخلوقة بنفسها، والله منزّه عن الزمان والزمانيات، ولا اجتماع لها في ذاته، ولا ينزل بذاته لخلقه،

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ١٨٠.

زماني أو غيره. وكم له من هفوة، تركنا نقلها اختصاراً، واكتفاءً بما ذكرنا، فتدبّر.

وجعل محمد صالح[١] (الواحد) خبر (المحيط) بما السابق قبل، وقد مرَّ لك معنىٰ الواحد والصمد، مع أنّهﷺ أشار لمعناهما هنا كما أشاره، فالذي لا تغيّره صروف الزمان هو الواحد الحقيقي، فهو علىٰ ما كان، لم ينتقل بالخلق من حالة لأُخرىٰ، ولم يتجدّد ويستكمل بآخر، ولم يحدث له كثرة. والذي (لا يتكأده) أي يثقله ويعجزه (صنع شيء كان) أي حصل ووجد، ناظر للصمد مع تلازمهما معنىً، فلا يثقله صنع، بل إذا أراد إيجاد شيء قال له: (كن، فكان)، وباطن (كن) المشيئة، و(كان) المعلولية التقييدية، بغير نطق ولا همّة، بل [(كن)][٢] منه صنع من غير معاونٍ، وسبقِ مادةٍ أو فكر.

قوله: ﴿ابتدع ما خلق بلا مثال سبق، ولا تعب ولا نصب﴾.

أقول: كيف يسبقه مثال وهو إبداعي؟ ولا قديم سوىٰ الله، وليس الواجب بذي ضمير أو ذهن، فابتدع بقدرته من غير تعب ولا نصب ومشقّة.

والمراد بالخلق هنا: ما يشمل الإبداعي والتكويني، إذ ظاهر النص إطلاق الخلق علىٰ الكلّ، لا أنّه خاص بالتكويني، وذاك بالمجرّد، وهو عالم الأمر، ومرّ لك أول الجزء الأوّل عن الغوالي: (أول ما خلق الله العقل)[٣].

وفي الخلق أول ما خلق الله العقل، وهو أول خلق من الروحانيين، وهذه الأولية إضافية بالنسبة إلىٰ الوجود المقيّد، والأولية المطلقة لعالم الأمر وفعله، والإبداع الأوّل هو المشيئة، كما دلّت عليه رواية عمران المروية في التوحيد والعيون[٤]، ورواية ابن أُذينة في المجلد السابق[٥].

والثاني عالم العقل، المسمّىٰ بالجبروت، ولو احتاج في خلقه إلىٰ تغلّب أو معالجة بآلة ـ أو تحذٍّ علىٰ صنع آخر أو مثال ـ لكان عاجزاً بذاته مفتقراً للغير، والثاني باطل، فكذا المقدّم.

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ١٨٠.
(٢) في النسختين: «كان».
(٣) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ٩٩، ح ١٤١.
(٤) «التوحيد» ص ٤٣٥، ح ١؛ «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٣، ح ١، وفيه: (وكان أول إبداعه وإرادته ومشيئته الحروف).
(٥) «هدي العقول» ج ٥، باب الإرادة، ح ٤.

قوله: ﴿وكلّ صانع شيء فمن شيء صنع، والله لا من شيء صنع ما خلق﴾.

أقول: وهي كلّية استغراقية مطابقة للواقع، لا يشذّ منها إلّا المستثنىٰ في الجملة الأخيرة، إذ ما يصنعه المخلوق يفتقر فيه إلىٰ مادة غيره، أو تصوّر أو تخيّل في آخر، وبإفاضة علية وإمداد وتصوّر وتمثّل، وكلّ ذلك يقتضي أن يكون خلقه من آخر، لا من نفسه استقلالاً، فلا استقلال له بذاته في فعلٍ ما، بخلاف الواجب تعالىٰ، إذ ليس بمستفيد من غير أصلاً، ولا يعتمد عليه.

ولا ينافي كون خلقه إبداعاً لا من شيء إيجاده عالم التكوين المفتقر للمادة والمدة، فإنّها ليست بخارجية عنه تعالىٰ، إذ الشروط والأسباب منه، فالشرط ومشروطه والسبب ومسببه بمنزلة شخص واحد، بل واحد، فسبحان مَن فعل بغير سبب خارج، ومسبّب الأسباب بغير سبب خارج، فسبحان من إليه المنتهىٰ، وليس له شريك.

قوله: ﴿وكلّ عالم فمن بعد جهل تعلّم، والله لم يجهل ولم يتعلّم، أحاط بالأشياء علماً قبل كونها، فلم يزدد بكونها علماً، علمه بها قبل أن يكوّنها كعلمه بعد تكوينها﴾.

أقول: لا علّة لله ولا مستند له، ووجود غيره بإيجاده وإمداده، وكذا علم كلّ عالم غيره، مجرّداً أو غيره، بإمداد الله له، وإلّا فلا علم له وإن أوجده، فكلّ عالم ـ غيره ـ بعد جهل ذاتي أو زماني أيضاً، ومستفاد.

وقول بعض بأنّ علم العقل الأوّل ذاته، ونقض به الكلّية، ضلال ساقط. وهذا لا ينافي سبق العلم علىٰ الجهل كما روي[1]، وسبق في المجلد الأوّل والثاني، لاختلاف الجهة والاعتبار. ولم يُحط أحدٌ بعلمه الإمكاني، إلّا بما شاء منه بتعليمه، كما صرّح به الكتاب[2]

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ٤١، باب بذل العلم، ح ١، وفيه: (العلم كان قبل الجهل). وسبق في «هدي العقول» ج ١، ص ٢٤٥، ح ١.

(٢) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ ولا يحيطون بشيءٍ من علمه إلّا بما شاء﴾.. «البقرة» الآية: ٢٥٥.

والاعتبار، فعِلم مَن سواه بعد تعليم منه تعالىٰ، بفيضه أو بواسطة أنبيائه؛ ولهذا خاطب محمداً ﷺ ـ أشرف الكلّ ـ بقوله: ﴿ وَقُل رَبِّي زِدْنِي عِلْماً ﴾[1].

فجميع مَن سواه مفتقر له، ذاتاً وصفة وحالاً، في كلّ آن في تجدّد البقاء، وبقاء الأوّل أيضاً واستمراره أيضاً، فبحقيقته جاهل لزيادة العلم فيه[2]، بخلاف الواجب، إذ علمه ذاته بكلّ وجه ـ كما عرفت ـ فيلزم من ذلك أن لا يكون علمه متوقّفاً علىٰ الغير، لعدم توقّف ذاته علىٰ غيرها، وأن لا يتجدد له زيادة بعد وجود المعلوم، كيف وهو تابع، بخلاف الممكن المستفيد؟

ومرّ لك بيان صفات العلم الفعلي والذاتي المحض، وليس التشبيه بملاحظ هذا، فالمراد أنّ العلمين واحد، ولكن دخلت الكاف إشارة إلىٰ انطباق العلم وتعلّقه بالمعلوم بعد صدوره، وتوهّم قبلُ وبعدُ، والمشبّه عين المشبّه به، كما هو المعروف من النص، كما بيّن في موضعه[3]، ومرّ لك البحث مستقصىً.

وكيف يختلف علمه وذاته لا تختلف، وظهوره بطونه وبالعكس، وأوليته آخريته وبالعكس، فافهم.

قوله: ﴿لم يكوّنها لتشديد سلطان، ولا خوف من زوال ولا نقصان، ولا استعانة علىٰ ضد [مناوٍ][4]، ولا ندّ مكاثر، ولا شريك مكابر، لكن [خلائق][5] مربوبون، وعباد داخرون﴾.

أقول: قد عرفت أنّ الله تعالىٰ جواد بذاته لذاته، وغني مطلق بذاته، مبرّأ عن التقييد، حتّىٰ قيد الإطلاق. فليس خلقه العالم ليعود كمال له بوجه أصلاً، كحال الممكن الذي يستكثر بالجند ويستعين بها؛ لتقوية سلطانه وعظمته، إذ كلّما كثر الجند عظم السلطان واستظهر علىٰ أقران الزمان، أو لخوف من زوال من أحدٍ يقهره ويغلبه، وإن لم يكن

---

(١) «طه» الآية: ١١٤.

(٢) «أي علم الممكن صفة زائدة علىٰ ذاته، كسائر صفاته. ب» [حاشية «أ»].

(٣) انظر: «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات، شرح ح ٢، ٤.

(٤) في النسختين: «مناف».

(٥) في «ب»: «حقائق».

بالفعل، بل حذراً منه بأن يحشد ويجمع جنداً، فيقهره فيغلبه، ويرجع [رعيّه][١] من سائر خدم الآخر، أو ينقصه ملكه، أو يستعين بجنده علىٰ دفع مضادّ له ممانع، طالباً زوال ملكه، أو ندٍ مساوٍ له، طالباً الاستكثار عليه، ولذا أتىٰ بالمكاثرة في الندّ لمساواته له حقيقة، والمناواة في الضد، أو ليدفع به شريكاً له مكابراً له في استخلاص ما بيده من الملك، لاقتضاء جميع هذه الأقسام كون مَن سلطنته كذلك ناقصاً، عاجزاً عن الاستدفاع والتحذرّ بذاته.

وهذا غير جارٍ في الواجب، فليس خلقه الخلق لغاية من هذه الغايات الزائدة، كيف ولا ضدّ له ولا ندَّ شريك له، وليس فيه جهة فقد، بل لو كان كذلك، لكان كلّما كثر الجند كان أولى وأشد استدفاعاً للضدّ أو المكاثرة، أو غير ذلك من هذه الصفات، فيلزم أن يخلق أضعاف ما خلق، وهكذا، إذ منشأ الخلق ذاته بإرادته، فهو عاجز، فليس خلقه إلّا لمحض الجود، لما علم من حاجة المحتاج، فأوجدهم لينقلهم إليه[٢].

وهو علىٰ ما كان علىٰ الكمال والغنىٰ الذاتي من كلّ وجه، لم يرجع له كمال من خلقه بوجه أصلاً، فخلق الخلق ليتعرّف لهم في خلقهم، فيدعونه فيسألونه، ويعطيهم ويجازيهم، بعد أن أفاض عليهم وأوجدهم بمحض الوجود، لا مع سبق شيء سأله، إذ ليس في أزل الآزال غيره، لا معلوم ولا مجهول، ولا شريك معه، وما سواه تعالىٰ (عباد داخرون) خاضعون ومربوبون مملوكون، لا يستطيعون لأنفسهم موتاً ولا حياةً ولا نشوراً.

ومعلوم بديهة أنّ المخلوق الداخر المربوب لا يصحّ كونه معيناً ومفيداً لخالقه ومعبوده، وإلّا لم يكن مخلوقاً ولا خالقاً، وذلك ظاهر.

وفي قوله عليه السلام: (مربوبون) إشارة لبرهان آخر يبطل إمكان قول: إنَّ خلقه الخلق لأحد هذه الأمور الموجبة للنقص والافتقار، وهو أنّ التربية مقتضية للحاجة والافتقار آناً فآناً، كتربية الصبي والزرع وتغذيتهما، فإذا كان الله تعالىٰ وتقدّس مربي العالمين دائماً، فلا غنىٰ لهم [عنه][٣] تعالىٰ بوجه.

---

(١) في «ب»: «رغبة».

(٢) إشارة الىٰ قوله عليه السلام في حديث عمران الصابي: (لم يخلق الخلق لحاجة، ولكن نقل بالخلقِ الحوائجَ بعضهم إلىٰ بعض).. «التوحيد» ص ٤٣١، ح ١. وسيأتيك بلفظه في الصفحة الآتية.

(٣) في «أ»: «بمنّه».

ومعلوم بديهة استحالة إفادة المفتقِر للمفتقَر له في افتقاره من جهة واحدة، وهو من الضروري كما لا يخفىٰ، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ * إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾[1].

وفي الحديث القدسي: (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لأعرف)[2]. فخلقه للمعرفة ليس إلّا، وهي معرفة دلالة ـ بما تعرّف لهم بهم ـ لا إحاطة، وهذه المعرفة لم ترتفع بها مجهولية الذات بالكنه واستحالة الاكتناه، فهو علىٰ ماكان، من كونه تعالىٰ كنزاً مخفياً لم يزل عنه. والإشكال المشهور هنا ـ حتّىٰ تشعّبت العلماء في دفعه ـ غير وارد علىٰ هذا البيان، فتأمله.

وإذا كان غاية الخلق ذلك، وكذا ظهوره بهم، لا يمكن أنّ يكون خلقه الخلق لأحد الوجوه المذكورة في الحديث، بل جميعها منفيّة عنه تعالىٰ، فيكون علّة صنعه صنعه، وغايته فعله بلا نهاية، بل كلّما ظهر لهم مقام طلبوا الزيادة، فيكون الأول ثانياً، وهكذا إلىٰ ما لا نهاية بإمداد الله، وهم متناهون دونه تعالىٰ، ولا ينتهون إلىٰ ذاته تعالىٰ، ولا هي الغاية فتحدّ الحقيقة، كما زعمه الملّا وصرّح به في كتبه، وليس هنا موضع البيان، فتدبّر.

وقال الرضا عليه السلام لعمران الصابي، كما في العيون والتوحيد، بعد قول عمران: أخبرني عن الكائن الأول وعمّا خلق؟ قال عليه السلام: (سألت فافهم، أمّا الواحد فلم يزل واحداً كائناً لا شيء معه، بلا حدود ولا أعراض ولا يزال كذلك، ثمّ خلق خلقاً مبتدعاً مختلفاً، بأعراضٍ وحدودٍ مختلفةٍ، لا في شيء أقامه ولا في شيء حدّه، ولا علىٰ شيء حذاه ولا مَثّله له، فجعل من بعد ذلك الخلق صفوةً وغير صفوةٍ، واختلافاً وائتلافاً، وألواناً وذوقاً وطعماً، لا لحاجة كانت منه إلىٰ ذلك، ولا لفضل منزلة لم يبلغها إلّا به، ولا رأىٰ لنفسه فيما خلق زيادة ولا نقصاناً. تعقلُ هذا يا عمران؟) قال: نعم والله يا سيدي.

قال عليه السلام: (واعلم يا عمران أنّه لو كان خَلَقَ ما خلق لحاجةٍ، لم يخلق إلّا مَن يستعين به علىٰ حاجته، ولكان ينبغي أن يخلق أضعافَ ما خلق؛ لأنّ الأعوان كلّما كثروا كان صاحبهم أقوىٰ، والحاجة يا عمران لا يسعها؛ لأنّه لم يُحدث من الخلق شيئاً إلّا حدثت فيه حاجة أُخرىٰ، ولذلك أقول: لم يخلق الخلق لحاجةٍ، ولكن نقل بالخلق الحوائج بعضهم إلىٰ بعض، وفضّل

---

(١) «الذاريات» الآية: ٥٦ ـ ٥٨.

(٢) «جامع الأسرار» ص١٠٢، ١٥٩، بتفاوت يسير؛ «المجلي» ص ١٣.

بعضهم علىٰ بعض، بلا حاجة منه إلىٰ مَن فضّل، ولا نقمة منه علىٰ من أذلّ، فلهذا خلق)[1] انتهىٰ. وسيأتي الكلام عليه أخيراً إن شاء الله.

أقول: واعلم أيضاً أنّه لا نسبة ورابطة بين الله وخلقه، وقول الملّا ومحمد صادق به ضلال.

نعم، الموجودات لها مناسبة لفعله الحادث، والأثر يناسب صفة المؤثر، لا ذاته، ويدلّ عليه دلالة بغير إحاطة، ويرتبط بعضها ببعض، ومنتهاها إلىٰ الإمكان، لا لذاته تعالىٰ وتقدّس، ونفي الحاجة منه إليها بكلّ وجه واعتبار؛ لأنّه تعالىٰ علىٰ أحديّته لم يزل، فلا يحدث معه آخر بوجه، ولا يفقد كمالاً، ولا جهة قوة فيه وانتقال؛ لأنّه علىٰ ما كان لم يزل، فلم تحدث له حاجة أو فقر أو كمال من خلقه الخلق، وليست العلّة ذاته بأحديتها، بل بفاعليتها، وهو بفعله الذي تجلّىٰ له به، وبه خلق الخلق، وإلّا عادت الحاجة ولم يكن أحدياً بذاته، ولم يصحّ: خلق ولم يخلق، وأراد ولم يرد.

بل تجلّي ظهور المعرفة، وترقّيهم فيها إلىٰ ما لا نهاية، من غير خروج من مقام الإمكان وحدوده، وما حدَّ فيه الأشياء وتجلّىٰ لها بها بفعله.

وهذا يبطل جميع ما يحتمل، من كون علّة خلق الخلق راجعة لذاته تعالىٰ، فيكون مستكملاً بها، وكان فاقداً لها، وليس بأحدي خالص، كما أشار لها الرضا عليه السلام أولاً في كلامه لعمران، وكذا في حديث الأصل، ولقد جمعوا في هذا الكلام مسائل جامعة كلّية من الحكمة، وأبطلوا به كثيراً من كلام المتكلمين، وأهل النظر، وأهل التصوّف، في قولهم في علّة خلقه الخلق وغيرها، وهكذا كلماتهم، جوامع كلّية في التوحيد وغيره.

ولنعيد الكلام بعبارة أُخرىٰ في الحديثين، فمؤداهما واحد، وكلامهم عليهم السلام واحد، لا اختلاف فيه.

فنقول: نفىٰ عليه السلام الإشكال عن الله تعالىٰ بخلقه، فليست غاية إيجاده الخلق الاستكمال، فيكون متمّماً لنقصه، ومترقّياً به، بحسب الحقيقة أو الصفة، كحال الممكن، فهو دائماً في الفقر والحاجة، والزيادة إلىٰ ما لا نهاية له، فغير الله صانع بفعله، وفي خلقه ـ كصنع عيسىٰ، وإبراهيم، وأهل القرية، ومحمد وآله ـ وبإذنه القولي والفعلي، فيستكمل به بما يجده من جنسه، من إمكانه إلىٰ كونه، ولا نهاية لذلك.

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٦٩، ح ١، بتفاوت؛ «التوحيد» ص ٤٣٠ ـ ٤٣١، ح ١.

وليس لله مبدأ ولا كمال مترقّب، ولا يستكمل بوجه، والقديم لا يسع الحادث، ولا ذِكْر لغيره تعالىٰ في مرتبته ولا وجوده، وهما واحد بكلّ وجه، سواء فيه الحقيقي والاعتباري، فلا يمكن استكماله تعالىٰ بخلقه بوجه من الوجوه، وكذا لو فرض الكمال راجعاً إلىٰ صفة من صفاته الذاتية، فهي عين[1] الذات.

أمّا الصفات الفعلية فحادثة، راجعة إلىٰ الحدوث وفعله المجعول، ولا تحقّق لها في الذات ولا بالاعتبار، بل معدوم، بمعنىٰ ليس له في [مرتبتها إلّا التحقّق في مرتبته، وهذا الاعتبار راجع للفعل، لا أنّ في الذات ملاحظة اعتبار، فإنّه محال][2] كما عرفت، وإلّا عادت جهة القوة فيها، أو قديم معه، وهو محال، وصدق التغيير عليه تعالىٰ، واختلاف الأحوال، ومتواتر العقل والنقل يبطله.

فلا يمكن أن يقال بحصول صفة له تعالىٰ ـ بعد الخلق ـ لم تكن حاصلة له قبل، أو فقد ما كان عليه قبل، ولا كان أيضاً فاقداً لخلقه قبل خلقه الخلق، ثمّ صار واجداً له ومعه بعد، ولا أنّ وجوده تعالىٰ الإجمالي فيه الخلق، وجامعاً له، ثمّ فصّله بعد تجلّيه الذاتي، أو بغيره، ولا نسبة ذاتية بينه وبين خلقه، بل ولا عرضية.

وقال الشارح محمد صادق وغيره بالارتباط والنسبة الذاتية ـ كما سبق ويأتي ـ وأُستاذه وغيرهم قالوا بالرابطة بين القديم والحادث، ولحق كلّاً حكم الآخر بوجه، فجميع هذه الأقوال توجب ثبوت الحاجة له تعالىٰ، وافتقاره لغيره، واختلاف الأحوال عليه، تعالىٰ الله عمّا يقوله الظالمون والمشبّهون علوّاً كبيراً.

ولا أنّ ذاته بذاتها أحبّت التجلّي، ورؤيتها نفسها في مرايا الأعيان الآفاقية والأنفسية، وكذا القول بالحلول والاتحاد، علىٰ ما يريده المتكلم أو المتصوّف، وكذا القول بالشبح والظل، وكذا القول بكون الأعيان والماهيات في ذاته، فالوجود واحد، وكذا الصور العلمية، فبرزت بتجلّي الذات بها، ونظرها لنفسها فيها.

ولا لزوم للأشياء لذاته بوجه، وليس أيضاً عالماً بعلمٍ زائدٍ، أو حادثٍ مع الخلق أو بعده ـ وكذا في القدرة وغيرها من صفات الذات عيناً ـ كما عليه الأشاعرة[3] والمعتزلة[4]،

---

(١) في « ب »: «غير». (٢) من « ب ».

(٣) (٤) انظر: «شرح المواقف» ج ٨، ص ٤٤ ـ ٤٥؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٦٩؛ «تلخيص المحصل» ص ٣٠٢؛ «إرشاد الطالبين» ص ٢١٦. وراجع: «هدي العقول» ج ٥، ص ٢٤١، ٢٥٠.

وبعض أهل النظر ـ أو اعتباراً، كما عليه حكماء النظر[1] وجملة [من المتكلمين[2]. وبهذا بطلت كثير من قواعد المتكلمين والحكماء، لمّا أعرضوا عن باب مدينة العلم ومستقاه.

ولا][3] يجوز كون خلق الله الخلق عن عبث ولا لفائدة، وإلّا لم يكن كما وصف به، ولا كونها ذاته، لاستحالته عليه تعالىٰ كالحاجة، وكيف يحتاج لخلقه والخلق ـ بفطرهم ـ هم أهل الحاجة إليه والفقر؟ إذ الخلق لا ينقطع، فلا يكون غنياً بذاته، وواجب وجود أحدي بذاته، وكلّ رتبة تفرض من الخلق كان يجب خلقه أضعافها، فإنّه إذا فرض حاجته للخلق كلما كثرت كان أقوىٰ له وأمنع، أو أحصل للكمال ـ وهو قادر بذاته ـ وبطلانه ظاهر.

بل كان المناسب خلق الكلّ دفعة، لا تدريجاً، ليتمّ له كماله وتقضىٰ حاجته ـ ولا عجز في قدرته ـ وليس كذلك، مع أنه إذا لم يكافئه أحد، وهو [غني][4] بذاته، كيف يمكن تصوّر الحاجة فيه بوجه من الوجوه؟!

وإذا كان الحكم كما عرفت، فلا يمكن إثبات الرابطة أيضاً بينه والأشياء بوجه، كما عليه الملّا وغيره، حتّىٰ إنّه صنف في هذه المسألة، وكذا غيره.

نعم، الخلق مرتبط بعضه ببعض، وراجع لفعله، بما ألقىٰ فيه من المَثل الفاعلي الدال عليه، وبه ظهرت منه الأفاعيل. أوَ لا علموا أنّ الارتباط يوجب الشركة، وجمع مرتبة لهما، وسعة القديم الحادث وبالعكس، وجهة مناسبة وجهة مخالفة؟ وكلّه محال بديهة، وبراهين جميع ما سمعت معها، وهو أحدي بحقيقته، لم يتغيّر عمّا كان عليه، حتّىٰ حال خلقه الخلق ومعه وبعده، فالرابطة باطلة، وإلّا عادت الحاجة.

نعم، هي في الخلق بعضهم ببعض كما عرفت، وهو ظاهر، وجميع النسب والإضافات ـ والشؤون والاعتبارات، وأنواع الكثرات وسائر أحكام الإمكان ـ منقطعة دون الذات، ولا يصعد ذو المرتبة عن مرتبته إلىٰ أعلىٰ، وإلّا لم يكن السافل سافلاً، ولا المعلول معلولاً.

وإطلاق الأسماء عليه ومفاهيمها واعتباراتها، فإنّما هو للدلالة عليه بما عرف بها وفيها، ولندائه ودعائه، واشتقاقها من فعله، وقيامها به تعالىٰ قيام صدور بما ظهر لها بظهور الذات، لا بأحديتها، فأين الارتباط المدّعىٰ علىٰ لسان أهل التصوّف ومَن تبعهم منا

---

(١) (٢) انظر: «أسرار الآيات» ص ٣٩ ـ ٤٠؛ «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٣١٨؛ «الوافي» المجلد ١، ص ٤٤٨؛ «علم اليقين» ج ١، ص ٥٧. وراجع: «هدي العقول» ج ٥، ص ٣٠ ـ ٣٢.

(٣) من «ب».

(٤) في «أ»: «عين».

اشتباهاً؟

واتّضح لك من الأحاديث أنّ علّة الخلق الخلق نفسه، ووصولهم لمعرفته، ويفاض عليهم به الكمالات بلا نهاية له، بإمداده تعالىٰ. ولا يرد علىٰ هذا الوجه شُبه متكلّم ولا حكيم، وكذا كلام الشيرازي حيث إنّه قال: الغاية ذاته تعالىٰ، والوصول إليها[1]، بقوله بوحدة الوجود، أو العالم فيه من جهة الأعيان الثابتة الغير المجعولة أزلاً[2].

وأشار بقوله عليه السلام: (خلائق مربوبون، وعباد داخرون) إلىٰ الغاية، كما عرفت، ولا انقطاع لهذه التربية ولا لكنه هذه العبودية والقيام بحقائقها، وهي حقيقة المعرفة وتوحيده علىٰ مراتبه، قال الله: ﴿ وَمَا خلقتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ الآية[3].

وفي القدسي: (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لأُعرف)[4] وسيأتي زيادة بيان مع البحث مع الملّا.

قال محمد صادق في الشرح لقوله: (لم يكوّنها) إلىٰ قوله: (مكابر) ما لفظه: «لأنّ كلّاً منها ليس في الماهية؛ لأنّ الكلّ (خلائق مربوبون، وعباد داخرون)، أي دليلون، فلا يمكن أن يتخلّف عن سلطنته، [(ولا خوّف)][5] عن شيء، (من زوال ولا نقصان)، ولا يستبين عن شيء (علىٰ ضد) من العباد، فلا ندّ له غالب، (ولا شريك) له في الواقع (مكابر)».

أقول: بناء كلامه علىٰ أصل باطل عرفته ويأتي - من وحدة الوجود - فكمال الوجود وهو ثابت له في ذاته، لا وجود لغيره مطلقاً، بل هو عدم، والممكن محصّل من وجوب خالص وعدم اعتباري، وهو بديهي البطلان.

وقال الملّا الشيرازي في شرح قوله عليه السلام: (لم يكوّنها لتشديد سلطان) إلىٰ قوله: (ولا شريك مكابر): «ليس لفعله غرض، وإلّا لو كان له غرض فوجوده وعدمه بالنسبة له تعالىٰ: إن كان علىٰ السواء، فوجوده دون عدمه ترجيح لا لمرجح، وهو محال. وإن لم يستويا لزم استفادة ذاته منه الكمال، ويكون بدونه فاقد كمال، وكمال المعلول إنّما حصل من جهة

---

(١) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٢٨٩ - ٢٩٢؛ «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ٩٢، ١٩٧؛ «رسالة الحشر» ص ٨١.

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١، ٣٣٥؛ «الحكمة العرشية» ص ١٣؛ «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ١٨٤؛ «أسرار الآيات» ص ٤٧، ٩٥.

(٣) «الذاريات» الآية: ٥٦.

(٤) «جامع الأسرار» ص ١٠٢، ١٥٩، بتفاوت يسير؛ «المجلي» ص ١٣.

(٥) في النسختين: «ولا يخوف».

علّته الموجبة، فلا يرجع المعطي للكمال إلىٰ أن يستكمل من مستفيده شيئاً من الكمال الذي أفاده له.

وإن كان غرض للعالي ففيما هو أعلىٰ، إذ لا يلتفت للسافل، وليس فوق الله شيء، فغاية فعله ذاته، ومحبّته وابتهاجه بالقصد الأوّل لذاته، منبع كلّ خير، وبتوسط عشقه وابتهاجه بها يحب ما يصدر عنها بالقصد الثاني»[1].

أقول: في كلامه خبط من وجوه نذكر بعضها:

قوله: «ليس لفعله غرض»، نعم، لا غرض له يعود لذاته ويستكمل به، وعرفت الوجوه المنفية له والموجبة للحاجة، وحصولِ [له بعد][2] ما كان فاقداً له.

ومنها: قول هذا الملّا هنا: «بل غرضه ذاته»، فيكون اتصال الخلق بها، بعد التربية الوسطية، وصرّح به تصريحاً في أسرار الآيات[3]، ومفاتيح الغيب[4]، وأسفاره[5]، وكذا لو كان ابتهاج ذاته بها وعشقها له في الخلق، كما قال هنا، فإنّه يوجب فقداً وفقراً وحاجة لخلقه في صفة كمال. ومرتبة المحبة مرتبة فعل ومفعول، ولا يعود إليه تعالىٰ ما منه بدأ، ولا يحتاج إليه، وإلّا جاز لقائل أن يقول: يجوز تحوّله ممكناً ومخلوقاً، بل هو لازم من حدوث الحاجة والاستكمال بصفة بوجه ما، ولكن قوله متفرّع علىٰ وحدة الوجود، وأنّه تعالىٰ متجلٍ وظاهر بذاته لذاته، ولغيره بذاته، وما سواها عدم اعتباري، وهو ضلال نعوذ بالله منه.

وإذا أثبتنا الغرض لا لذلك، لا يستلزم منه الترجيح لا لمرجح، ولا الاستفادة منه، لتنزّه الذات عن الأمرين، ويجتمع في الغرض النفي والإثبات، وهو دليل تنزيه الذات عنه، وكذا في الفعل، ففعله بفعله المجعول بنفسه، وظهوره به ظهور دلالة لا إحاطة واكتناه، فإنّه تحديد، والله منزّه عنه.

والعالي يلتفت للسافل، لكن لا بذاته، بل بصفة الظهور، وهو دون الذات، كظهور القلب بالقوىٰ، والشمس بالشعاع، وأمثاله الوجودية كثيرة، ولا يلزم منه استفادة العالي بالسافل، فما اشتهر عند الحكماء أنّه لا التفات للعالي بالسافل، ليس مطلقاً.

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٣٩ ـ ٣٤٠، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في النسختين: «بعد له».

(٣) «أسرار الآيات» ص ٨٢، ٩٨.

(٤) «مفاتيح الغيب» ص٢٨٩ ـ ٢٩٢.

(٥) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص٢٧٣.

ومراد الملّا هنا التفريع علىٰ أنّه كلّ الوجود، كما صرّح به في غير كتاب[١]، وكذا كون الغاية والغرض ذاته، تعالىٰ الله عمّا يقوله الجاهلون والمشبّهون.

وتمويهه بقوله أخيراً: «ما يصدر عن المحبوب محبوب»[٢] عرفت وجهه وعدم لزوم باطله منه.

قال: «لا يقال: ليست أولوية الغرض بالنسبة لذاته تعالىٰ، بل لخلقه وعباده، فغرضه في فعله الإحسان إلىٰ الغير، وإيصال المنفعة إليه.

لأنّا نقول: حصول الاحسان إلىٰ الغير، أو المنفعة، أو أي شيء، ولا حصوله، إن كانا بالنسبة إليه علىٰ السواء عاد حديث الرجحان لا لمرجّح، وإن كان أحدهما أولىٰ به، عاد حديث الاستكمال بالغير، والنقص في ذاته تعالىٰ»[٣].

أقول: الخلق لا يصل لذات الخالق بوجه أصلاً، ولا وصل بينهما، ولا حاجة منه إليهم في الخلق بوجه أصلاً، لا ذاتاً ولا صفةً وفعلاً، لكن [تفضيل بعض][٤] ونقل حوائجهم إليه بذلك جود وتكرّم خالص، من غير أن يكون له أُنس بذلك يرجع له حال الخلق، بل هو علىٰ ما كان، ومقامهم دون مقام الذات. وملاحظة الاستواء وعدمه دونها، في مقام الفعل، وإليه مردها.

والله فعل فعلاً أوجده بنفسه، وحمّله أمره، وأظهر به سائر الأفعال والشؤون، في الذوات والصفات، فكانت طاعتُه طاعتَه، ومحبتُه محبتَه، وهو الغاية لجميع مَن سواه من الخلق، بمعرفة وإنكار. وحينئذٍ لا يَرِدُ ما دفع ما صوره إشكالاً، مع أنّه الحق.

ولك أن تقول: إذا كان فعله ومظهره الغاية، وإليه ترجع المحبّة والكراهة، والطاعة والمعصية، وسائر المتخالفات من الصفات والذوات، فهو العلل الأربع لكلّ موجود، فيكون العالم نشر شؤونه وصفاته وأحواله.

وورد في النصوص: خلق الخلق من شعاعهم[٥]، أو من ظلّ شعاعهم، وأنّ بعبادتهم

---

(١) «الأسفار الأربعة» ج٦، ص ١١٠؛ «شرح العرشية» ص ٥.

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٤٠.

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٤٠، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في «ب»: «تفضل محض».

(٥) «مشارق أنوار اليقين» ص٤٢؛ «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ٢٣، ح ٣٩، وفيه: (ثم خلق شيعتنا، وإنما سمّوا شيعة لأنهم خلقوا من شعاع نورنا).

عُبد الله، وبهم عُرف[١]، وأنّ إليهم مرجع العالم والأمر كلّه[٢]، بما أقامهم الله فيه، فيكون خلق العالم لتشييد ملكهم، ونشر فضائلهم وشؤونهم، وإظهار عبادتهم، وما لها من الشؤون في الأشياء، كظهور الشمس في الأشعة وهكذا.

ويجوز نسبة ذلك له تعالىٰ بسبب نسبتها لفعله، وأنّهم الظاهرون بأعظم أسمائه، بجهة الدلالة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ فَلَمَّا آسَفُونَا ﴾[٣] ونحوها كثير من نسبة صفة الفعل للذات، وكذا قوله: ﴿ روحي ﴾[٤] و﴿ بيتي ﴾[٥] ونحوها. وسيأتي في المجلّد اللاحق[٦] -إن شاء الله- بيان وجه ذلك. وهذا حقّ ولا ينافي ما سمعته، بل يصحّحه. والله المالك لما ملّكهم، والقادر علىٰ ما أقدرهم، وما نفاه الإمام عليه السلام عنه تعالىٰ، فافهم، وممّا سبق أيضاً يظهر لك ردّ كلام الملّا.

وبقي للملّا كلام فيه صواب بالطريقة الظاهرة، وعرفته، فلنعرض عنه اختصاراً، ولنرجع لحديث عمران، فيه تتّضح عدة مسائل حكمية، وتبطل قواعد صوفية.

شرح حديث عمران مع الإمام الرضا عليه السلام

وعمران أراد بقوله: الكائن الأوّل: الله تبارك وتعالىٰ، وهو المناسب لحال عمران، وتقرير الإمام له هذا الإطلاق دلّ علىٰ إطلاق لفظ «الكائن» عليه تعالىٰ، وورد[٧] أيضاً [عنهم.

ويحتمل أيضاً][٨] إرادة الصادر الأوّل، ففيه يتحقّق ما ذكر الإمام بعدُ بوجه، ولكلامهم وجوه، فكلامه عليه السلام يحتمله، وليس هنا موضع بيانه.

وأولية الواجب عين آخريته وبالعكس، وعين لا آخريته ولا أوليته، وإثباتهما له تعالىٰ بالظهور الفعلي وبالإضافة الفعلية، وليست راجعة للذات كما سبق، ولا ثاني لله ذاتاً ولا فعلاً.

---

(١) «بصائر الدرجات» ص ٦١، ح ٣؛ ص ٦٤، ح ١٦.

(٢) «الكافي» ج ٨، ص ١٤٢، ح ١٦٧؛ «تهذيب الأحكام» ج ٦، ص ٩٧، ح ١٧٧.

(٣) «الزخرف» الآية: ٥٥.

(٤) «الحجر» الآية: ٢٩؛ «ص» الآية: ٧٢.

(٥) «البقرة» الآية: ١٢٥؛ «الحج» الآية: ٢٦.

(٦) انظر: «هدي العقول» ج ٧، باب النوادر.

(٧) «الكافي» ج ١، ص ٩٠، باب الكون والمكان، ح ٦، وفيه: (هو كائن بلا كينونية). وفي الدعاء: (يا كائناً قبل كل شيء).. «الكافي» ج ٢، ص ٥٦٠، باب الدعاء للكرب، ح ١٣.

(٨) ليست في «ب».

فقال عليه السلام: (أمّا الواحد) ـ ومراده به هنا الأحد ـ: (لم يزل) ... إلىٰ آخره، وبأصل الوضع (الواحد) للصفة الفعلية، وهو واحد ظهوراً، بحسب مَن دونه من المفعولات، وفيه كثرة إجمالية، فالأحد: الربوبية إذ لا مربوب مطلقاً، والواحد: إذ مربوب ذكراً، وهو رتبة الأسماء والصفات، ويطلق علىٰ الذات بقرينة.

وبقوله: (لا شيء معه) أبطل ثبوت الأعيان، أو صور الأسماء في الأزل واستجنانها فيه تعالىٰ، وكذا كون بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، أو أنّها عنده في ذاته، علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف ونحوها، والأزلي ـ الذي لم يتغيّر ولا معيّة معه ـ لا يكون كذلك ولا حدود معه ولا أعراض.

وأبطل به وحدة الوجود، وتركّب الممكن من حقّ وعدم اعتباري، وكذا المناسبة بينه وخلقه، بل الأشياء معدومة عنده بكلّ وجه، حتّىٰ صلوحاً وفرضاً، فحاله تعالىٰ بحسب ذاته قبل الخلق ومعه وبعده واحد، فلا تجري نسبة الخالقية وسائر صفات الفعل علىٰ الذات، ولا رجوعها لها، وإلّا بطل قوله عليه السلام: (ولا يزال كذلك) فتكون نسبة الإيجاد عند الإيجاد بما ظهر له به، فلو كانت حينئذٍ في الذات ومعها لم يكن حاله قبلُ وبعدُ واحداً، ولم يصدق قوله عليه السلام، فلا زمان معه لا محقّق ولا موهوم.

وظواهر (كان) و (يكون) مراد به الأزلية وعدم الزوال، كما سبق مكرّراً ويأتي و (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله) كما قال علي عليه السلام[1]، ومَن سواه مقهور دونه، فالأثر ظهور الذات بالصفة الفعلية.

قوله عليه السلام: (ثمّ خلق) ... إلىٰ آخره، لا يراد بـ(ثم) تراخي الزمان، ولا الدهر ولا السرمد، ولا الطبيعي ولا الذاتي، ولا سائر أنحاء التقدّم والتأخر المذكور في كتب أهل النظر، لإيجابها المقابلة والمقارنة، والفصل والوصل، بل تأخر حقيقي بلا كيف ووضع، وجميع تلك التقدّمات مخلوقة بفعله، فلا تسبقه.

وهذا المخلوق الأوّل هو فعله ومشيئته، وإرادته وإبداعه، وليس هو اعتبارياً لا وجود له ـ كما قيل ـ بل به [تذوّتت][2] الذوات، فلا يكون اعتبارياً، وكذا ما وصفه به عليه السلام هنا يبطل كونه اعتبارياً، وكونه كما وصف بحسب ذاته، ويظهر التكثّر بتعلقه بالآثار، وتتحد فيه الصفات الفعلية، وطبائع المركّبات، وسبحان المؤلف بين المتعاديات، ولها اختلاف في

---

(١) «شرح العرشية» ج ٣، ص ٣٠١.

(٢) في «أ»: «تدوتت»، وفي «ب»: «تدونت».

نفسها، بحسب ما ظهر لها بها، ودورانها علىٰ نفسها. وتفصيل ما ذكرهﷺ وبيانه يطلب من حديث ابن أُذينة، وسبق في المجلد السابق[١].

ثمّ بيّن أنّه تعالىٰ قسّم الخلق صفوة وغير صفوة، والاصطفاء مراتب. وبعد أنّ ذكر الوجود المطلق والمقيّد بمراتبه [إجمالاً، ذاتاً وعرضاً، نفىٰ الحاجة عنه تعالىٰ في خلقه الخلق، فقال: (**لا لحاجة كانت منه إلىٰ ذلك**)[٢] ولا ليصل إلىٰ مرتبة كمال][٣] لم تحصل له بدونه، فيكون متمّماً لنقصه، كما يفعله العباد، ومعلوم فقده بالنسبة إليه تعالىٰ، كيف والأثر معدوم في مقام المؤثر، ولا ذكر له في مرتبة ذاته، فأين الاستكمال به؟

وكذلك لا تتبدّل عليه الأحوال، ولا له مضي واستقبال، فلا تتجدّد عليه الحاجات ولا تعوزه الطلبات، فلا يتجدد له خروج من الإجمال إلىٰ التفصيل، ولا رابطة بينه وخلقه، ولا أنّه أحب رؤية كماله في خلقه، فالأعيان مرايا له، ولا كانت الأشياء في ذاته مجملة فبرزت، ولا لازمة، ولا فاقداً لشيء ثمّ أوجد بعد، ولا الأسماء مشتقّة منه لذاته، وكذا الخلق، فتختلف عليه الأحوال قبل الخلق، أو الوضع والاشتقاق، وبعد ذلك، وهذا حاجة، ولا لعلمه وفعله كيف، أو كيف هو؟ ونحوه، فإنّه يوجب الزيادة والنقصان واختلاف الأحوال.

ثمّ استدلّﷺ علىٰ نفي الحاجة عنه تعالىٰ بخلقه الخلق بقوله: (**ولكان ينبغي أن يخلق أضعاف ما خلق**) فكلّما كثرت الأعوان كان أقوىٰ له، وليس كذلك، بل الخلق واصل لغاية، وحينئذٍ نقول: ينبغي أن يكون أكثر وهكذا، فما لم ينقطع إلىٰ غاية لا يمكن فوقها، ولا يقدر عليه، لم تنقطع الحاجة، وعجز الخالق عن الخلق باطل، وكذا انقطاع قابلية الإمكان.

فإذن ليس خلقه الخلق لحاجة وافتقار، وهي ـ أيضاً ـ والإمكان أمران وجوديان، فهما مفتقران إليه تعالىٰ، فلا تقوم له حاجة وإمكان.

والقول بأنّ الإمكان اعتباري امتناعي لا تحقّق له، أو أنّه ذاتي لم يتعلّق به جعل، باطلان، والخلق يشمله، فهو وجودي مخلوق، فنقل حوائج الخلق بعض لبعض، وفضلُ بعضٍ علىٰ بعض، لا لحاجة منه أو عجز، ونقل حوائجهم إليه، فهذه علّة الخلق. وقال

---

(١) «هدي العقول» ج ٥، باب الإرادة، ح ٤.

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٦٩؛ «التوحيد» ص ٤٣١، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) من «ب»، وفي «أ»: «كما».

علي عليه السلام: (علّة صنعه صنعه)[١] فافهم.

قوله: ﴿فسبحان الذي لا يؤوده خلق ما ابتدأ، ولا تدبير ما برأ، ولا من عجز ولا من فترة بما خلق اكتفىٰ، عَلِمَ ما خَلق، وخَلق ما عَلِم، لا [بالتفكير][٢] في علم حادث أصاب ما خلق، ولا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق، لكن قضاء مبرم، وعلم مُحكم، وأمر متقن﴾.

أقول: كيف يؤوده ويثقله خلق ما ابتدأ خلقه أو تدبيره في مصالحه وحسب كماله؟ وليس صدور ذلك منه تعالىٰ بمعاون أو آلة زائدة، حتّىٰ يمكن عروض العجز، بل أوجد فعله بالفاعلية، وأوجد به مفاعيل الذات، فإذاكان ذلك مقتضىٰ الذات فلا يصحّ عروض ما ينافيه، وإلّا لم يكن ذلك مقتضاها [بفعلها][٣] لذاتها.

ولا يذهب بذلك ظاهر التعبيرات هنا بمقتضٍ ومقتضىٰ، وإلّا فلا عينية، بل أردت التعبير عن العينية ونفي الزيادة، وليس مرجعي إلّا إلىٰ العليم الحكيم، بلا اختلاف الذات، ولا اختلاف المعنىٰ.

وأيضاً كيف يعرض العجز المقتضي للانفعال، وقبول أثر من الغير، لمن لا يؤثر فيه غيره؟ بل لا شيء مصاحباً له، فضلاً عن تأثيره، قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[٤] ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٥] ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾[٦] إلىٰ غير هذه الآيات والروايات، إلّا من أثبت زيادة القدرة، كالأشاعرة، كما سمعت[٧] مذهبهم، فيلزمهم أنّه بذاته عاجز، تعالىٰ الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً، أو | مَن | أثبتَ معه أعياناً ثابتة في الأزل، أو للأشياء ثبوت فيه، فالخلق منه ومن غيره، كالمادة أو المرآة له، فهو يدلّ علىٰ العجز.

---

(١) «شرح المشاعر» ص٣٣٦، ٦١٧، وفيه: (علّة ما صنع..).

(٢) في «ب»: «بالتكفير».

(٣) في «ب»: «بذاتها».

(٤) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

(٥) «الأحقاف» الآية: ٣٣.

(٦) «فاطر» الآية: ٤٤.

(٧) انظر: «هدي العقول» ج٥، الباب ١٢ ـ ١٣.

قوله: (علم ما خلق وخلق ما علم) وهذا العلم الفعلي، ويمكن إرادة الذاتي، ولكن لا معلوم معه بوجه، بل عَلِمَ به غيره في أمكنة الحدوث، وأوجده فيه كذلك، ويجب سبق العلم علىٰ الخلق، قال الله تعالىٰ: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[1].

وكيف يؤوده تدبير ما خلق ودبّر، وبحكمه تمضي الأشياء، ولا يشغله شأن عن شأن، ولا يغلّطه السائلون، كيف وهو منزّه عن الزمان وصفات الحدثان؟!

وكذا اقتصاره علىٰ خلق كلّ موجود علىٰ هيئة ومشخّص خاص، وكذا مجموع العالم باعتبار كلّيته، لا من عجز أصاب ذاته، فقصر عن خلقه علىٰ غير هذا الوجود الخاص والنظام المخصوص، فلم يبلغ به الكمال في شأنه الممكن في حقه، ولا من فتور في الآلة، فقصر فعله، ولا محالة يعود القصور لذاته والعجز حينئذٍ، بل هي منشؤه، كما هي صفه العاجز وفعله، فيتصوّر الكامل ويقصر عنه، بل ويوجد بعض علىٰ غير الوجه الأكمل، فيجعله ناقصاً للقصور.

بل الموجب لذلك الاقتصار كونه هو الممكن في شأن المعلول جملة وفرادىٰ في حقه، لكمال علمه بالأصلح، لا بالنظر إلىٰ كمال الذات الواجبة، فإنّه كمال لا يضادّ ولا يماثل.

فـ (عَلِمَ ما خلق) حيث لا معلوم (وخلق ما علم) كما اقتضته الحكمة، مختاراً ممكناً جامعاً، وقد اتفقت كلمة الحكماء علىٰ أنّ هذا النظام أكمل النظامات، ولا نظام أكمل بقي في القوة، وإلّا فإمّا لا يعلمه الله، أو له مانع عنه، مع عدم بقائه ـ حينئذٍ ـ موجب لصدوره، كيف وقاعدة [إمكان][2] الأشرف[3] وغيرها توجب تقديمه؟ ولا يمنع مستحقّاً ما يمكن في شأنه، وهو جواد مطلق بذاته، والنص الدال علىٰ هذا كثير، يظهر للفطن المتدبّر.

لكن هذا الحكم باعتبار مقتضىٰ المشيئة، ومراعاة الأصلح في الكون، وهو هذا النظام، لا باعتبار ما في الإمكان والقدرة اللتين لا نهاية لهما*، فيمكن أكمل، ولكن لا يبقىٰ في الإمكان، وإذا برز كان، فإنّه من الإمكان الكلّي إلىٰ الحامل له، فتدبّر.

---

(١) «الملك» الآية: ١٤.

(٢) في النسختين: «الإمكان».

(٣) انظر حول هذه القاعدة: «الأسفار الأربعة» ج ٧، ص ٢٤٤.

(*) «فإنّ القدرة طبق الإمكان لا يزيد عليها ولا تزيد عليه، كما أنّه لا ينقص عنها ولا تنقص عنه، فإنّ القدرة منفية عن الوجوب والامتناع، كما أنهما منفيان عنها، إذ لا قابلية فيهما؛ لانحصار القابلية في الإمكان. ب» [حاشية «أ»].

وليس خلقه تعالىٰ ما خلق بتفكّر في علم حادث، لعدم حدوث علمه، فليس بين الواجب تعالىٰ ومعلومه علم، حتّىٰ يمكن أن يخفىٰ عليه جهة حسن في تفكّره، بل علمه الفعلي نفس المعلوم، وقبله لا وجود للعلم، ولا كلام في العلم الذاتي، فتدبّر.

وليس تركه خلق ما لم يخلق لشبهة، وعدم ظهور أمره له، كيف وتنزّهه عن جميع ذلك ظاهر ممّا سبق، من فعلية علمه وإحاطته وغير ذلك؟ وقد أخبر في غير موضع عن قدرته علىٰ غير الموجود، ذاتاً وصفة، غير أنّه لما نافىٰ الحكمة ـ وما سبقت به المشيئة، وكان قبيحاً ـ لم يوجده، فليس ذلك لشبهةٍ، بل لكمال الوضوح ووجود الصارف، من غير تروٍّ وتفكّر، ومنه قوله: ﴿ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ﴾ الآية[١] ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ ﴾ الآية[٢].

ومعلوم أنّ ما في الإمكان أعم ممّا في الكون بوجوه، ليس هنا موضع بسط ذلك. فأوجد ما أوجد بقضاء مبرم، وإمضاء وإبرام متقن، وعلم تام محكم، فلا يصحّ فيه تعالىٰ التروّي والتفكّر، وإلّا لم يكن قضاءً مبرماً تاماً محكماً، ولا يكون اقتصاره علىٰ إيجاد ما أوجد ـ وجوداً وهيئةً ـ من عجز وفتور، بل لاقتضاء إبرام القضاء منه وتمامية العلم، المقتضيان أن لا يوجد إلّا المحكم المتقن، ولا يوجد غيره كما عرفت بديهة.

فهذا هو السبب والعلّة، لا العجز والفتور، كيف ونفس القابليات والماهيات ناقصة بذاتها ومجعولة، وليست هي سبب الاختلاف، ولا لعلّة قديمة زائدة، ولا لترجيح لا لمرجّح؟! بل لأُمور مساوقة للجعل مجعولة توجبه، وسبق بيانه.

ونقول أيضاً: ليس الممكن بممكن علىٰ أي وجه أُخذ وبأي مقام، فلابدَّ لها من مقام وكمال نظام تستدعيه، ممكن لها بما مكّنها الله منه، والله العالم بذلك قبل الإيجاد، فأوجده كما علم كذلك، فتدبّر، فآخر كلامه ﷺ مشتمل علىٰ علّة الاقتصار، كما صحّحه الاعتبار.

قوله: ﴿ توحّد بالربوبية، وخَصَّ نفسه بالوحدانية، واستخلص بالحمد[٣] والثناء، وتفرّد بالتوحيد والمجد والسناء، وتَوَحَّد بالتحميد، وتمجّد بالتمجيد ﴾.

---

(١) «الفرقان» الآية: ٤٥. (٢) «الإسراء» الآية: ٨٦.

(٣) في المصدر: «بالمجد».

أقول: أمّا بيان تفرّده بالربوبية، فقد عرفت من بحث إثبات الوحدة، فكلّ ربّ دونه - إذ الربّ يطلق علىٰ معان، كما عرفت لغة وعرفاً - فليس بربّ حقيقي، بل لدلالته عليه وسَوقه.

وفي الدعاء: (ربّ الأرباب)[1].

أمّا حمل الأرباب هنا علىٰ ما أقامته عبدة الأصنام، فساقط لا يعتبره الإمامعليه السلام، مع التمامية بدونه، ولا شكّ في صحة: (من أصغىٰ إلىٰ ناطق فقد عبده، فإن كان الناطق يؤدي عن الله عزّ وجلّ فقد عبد الله) الحديث[2]، ومحمدصلى الله عليه وآله وآلهعليهم السلام صاحب ومالك، ملّكه الله خلقه، وإلّا فلا شريك مع الله، بل متوحّد بالوحدانية (واستخلص بالحمد والثناء) فلا ثناء لغيره.

وثناء: فعل الشيء ثناءً له، إذا كان بالجهة التي أمر بها، وطلب التوجّه منها (وتفرّد بالتوحيد) لتفرّده بالوحدة، وسمعت: (توحّد بالتوحيد في توحّده، ثمّ أجراه علىٰ خلقه)[3] و﴿ لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرضِ ﴾ الآية[4].

والسناء - بالمد -: الرفعة، وبالقصر: الضوء.

وما سواه ليس بواحد من كلّ وجه، ولا بذي مجد وثناء كذلك، بل كمال التوحيد والتحميد والتمجيد إنّما هو تحميد الذات نفسها بنفسها، وكذا التحميد والتنزيه ومدح ما سواه ناقص.

قالصلى الله عليه وآله: (لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت علىٰ نفسك)[5]. ﴿ ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الْبَاطِلُ ﴾[6] ﴿ وَمَا قَدَرُواْ اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾[7] ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[8]. كيف والتحميد والتنزيه [الحادث، إنّما هو بما أجراه علىٰ خلقه، وألفوا من نقائص الإمكان في تنزيهه][9].

وليس بمستلزم العلم بوجه الشيء - الدالّ عليه تعالىٰ من الآفاق وأنوار الأنفس - الإحاطة

---

(١) «مهج الدعوات» ص١٠٠.

(٢) «الكافي» ج٦، ص٤٣٤، باب الغناء، ح٢٤، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٣) مرّ شرحه في هذا المجلد، باب تأويل الصمد، ح٢.

(٤) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

(٥) «بحار الأنوار» ج ٦٨، ص ٢٣.

(٦) «لقمان» الآية: ٣٠.

(٧) «الأنعام» الآية: ٩١؛ «الزمر» الآية: ٦٧.

(٨) «الصافات» الآية: ١٨٠.

(٩) ليست في «ب».

بذات الشيء وصفته، التي هي ذاته، وهذا ظاهر عقلاً ونقلاً حتّىٰ في أمثلة الآفاق والأنفس.

قوله: ﴿وعلا عن اتخاذ الأبناء، وتطهّر وتقدّس عن ملامسة النساء، وعزّ وجلّ عن مجاورة الشركاء، فليس له فيما خلق ضدّ، ولا له فيما ملك ندّ، [ولم][1] يشركه في ملكه أحد. الواحد الأحد الصمد، المبيد للأبد، والوارث للأمد، الذي لم يزل ولا يزال، وحدانياً أزلياً قبل بدء الدهور، وبعد صروف الأمور، الذي لا يبيد ولا ينفد﴾

أقول: قد عرفت تواتر البرهان علىٰ تنزّهه عن المشاركة بأقسامها، فلم يلد ولم يولد، ولا صاحبة له ولا ضدّ ولا ندّ، كيف يضاد المملوك المالك، أو يناده أو يماثله أو [يعاديه][2]؟ بل لم يزل واحداً أحداً صمداً، ولا يزال عمّا هو عليه في أزل الآزال، وإلّا لتكثّرت ذاته واختلفت عليه الأحوال، وحلّ به الانتقال، ودخله الفناء والزوال، تعالىٰ الملك المتعال، فهو قبل الدهور والآجال بلا قبل، وبعد صروف الأمور ونهايتها بلا بعد؛ لأنّه الذي لا يبيد ولا يفنىٰ، ولا ينتهي إلىٰ غاية فيفنىٰ، فتعالىٰ علوّاً كبيراً، فتدبّر بحسن الاعتبار الخالي من الأغيار.

قوله: ﴿بذلك أَصِفُ ربي، فلا إله إلّا الله من عظيم ما أعظمه، ومن جليل ما أجَلّه، ومن عزيز ما أعزَّه، وتعالىٰ عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً﴾.

أقول: بعد أن وصف الله بتلك الصفات، ومجدّه بتلك التمجيدات التي كلّت دونها عقول البشر، ورجعت خواسئ، فأراد أن يُثبتها بالعظمة والجلالة التي لا تنكر، وأنّه (**عظيم ما أعظمه، وجليل ما أجلّه، ومن عزيز ما أعزّه**) فهو ابتهاج وتبجح بما هو ظاهر، بل أظهر، وهذا بحسب ظهور الدلالة، وهو المناسب له، لا بما وصفه الجاهلون والملحدون من أهل الجاهلية الأُولىٰ والثانية، وقد عرفت مذاهبهم متفرّقاً، فلا إله غيره، إذ لا مشارك له.

ثمّ نبّه زيادة علىٰ امتناع إحاطة الذهن به، [وتمثّله][3] بالخيال بقوله: (**ما أعظمه**) و(**أجلّه**) و(**أعزّه**)، فعظمته وعزّه وجلاله أعزّ وأمنع من أن ينال، أو تضرب له الأمثال،

---

(١) في النسختين: «ولا».

(٢) في النسختين: «يعاده».

(٣) في النسختين: «وتمثل».

وتعالىٰ عمّا يقوله الظالمون ـ بأنّه جسم، أو تحلّ به الحوادث، أو صفاته زائدة، أو ينزل، أو معه شريك، أو له صاحبة وولد ـ علوّاً كبيراً ﴿ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُم يَظلِمُون ﴾[1] و ﴿ سَيَجزِيهِم وَصفَهُم ﴾[2] ﴿ وَبَدا لَهُم مِن اللهِ مَالَم يَكُونُوا يَحتَسِبُونَ ﴾[3] ﴿ وكأيِّن مِن آيَةٍ في السموات والأرض يَمُرُّونَ عَلَيهَا وَهُم عَنهَا مُعرِضُونَ ﴾[4].

بل وأعلام وجودهم شاهدة بكذب ما تفوه به ألسنتهم، وتحيكه شياطين أوهامهم، فلابدّ من خروجه عن الحدّين، ذاتاً وصفة وفعلاً، ومرَّ البيان آخر الباب الأوّل[5]، وفي الثاني[6].

قال صاحب الكافي بعد هذه الخطبة: «وهذه الخطبة من مشهورات خطبه عليه السلام، حتّىٰ لقد ابتذلها العامة، وهي كافية لمن طلب علم التوحيد، إذا تدبّرها وفهم ما فيها، فلو اجتمع ألسنة الجن والإنس، | و | ليس فيها لسان نبي، علىٰ أن يبيّنوا التوحيد بمثل ما أتىٰ به عليه السلام ـ بأبي وأمّي ـ ما قدروا عليه، ولولا إبانته عليه السلام ما علم الناس كيف يسلكون سبيل التوحيد. ألا ترون إلىٰ قوله: (**لا من شيء كان، ولا من شيء خلق ما كان**) فنفىٰ بقوله: (**لا من شيء كان**) معنىٰ الحدوث، وكيف أوقع علىٰ ما أحدثه صفة الخلق والاختراع، بلا أصل ولا مثال، نفياً لقول من قال: إنّ الأشياء كلّها محدثة، بعضها من بعض، وإبطالاً لقول الثنوية الذين زعموا: أنّه لا يحدث شيئاً إلّا من أصل، ولا يدبّر إلّا باحتذاء مثال.

فدفع عليه السلام بقوله: (**لا من شيء خلق ما كان**) جميع حجج الثنوية وشبههم، لأنَّ أكثر ما يعتمد الثنوية في حدوث العالم أن يقولوا: لا يخلو من أن يكون الخالق خلق الأشياء من شيء، أو من لا شيء، فقولهم: من شيء خطأ، وقولهم: من لا شيء، مناقضة وإحالة*؛ لأنّ (من) توجب شيئاً (ولا شي) تنفيه، فأخرج** أمير المؤمنين عليه السلام هذه اللفظة علىٰ أبلغ الألفاظ وأصحّها، فقال: (**لا من شيء خلق ما كان**) فنفىٰ (من) إذ كانت توجب شيئاً، ونفىٰ الشيء؛ إذ كان كلّ شيء مخلوقاً محدثاً، لا من أصل أحدثه الخالق، كما قالت الثنوية: إنّه خلق من أصل قديم، فلا يكون تدبير إلا باحتذاء مثال.

---

(١) «البقرة» الآية: ٥٧. (٢) «الأنعام» الآية: ١٣٩.

(٣) «الزمر» الآية: ٤٧. (٤) «يوسف» الآية: ١٠٥.

(٥) (٦) «هدي العقول» ج٣، باب حدوث العالم، وباب إطلاق القول بأنّه شيء.

(*) «أي تناقض مستحيل. ب». (**) «أي لا من شيء [....] للحصر في العبارتين. ب».

ثمّ قوله‌عليه‌السلام: (ليست له صفة تنال، ولا حدّ تضرب له فيه الأمثال*، كَلَّ دون صفاته تحبيرُ اللغات) فنفىٰ‌عليه‌السلام أقاويل المشبّهة**، حين شبّهوه بالسبيكة والبلّورة، وغير ذلك من أقاويلهم من الطول والاستواء، وقولهم***: متىٰ ما لم تعقد القلوب منه علىٰ كيفية، ولم ترجع إلىٰ إثبات هيئة لم تعقل شيئاً، فلم تثبت صانعاً، ففسر أمير المؤمنين‌عليه‌السلام أنّه واحد بلا كيفية، وأن القلوب تعرفه بلا تصوير ولا إحاطة.

ثمّ قوله‌عليه‌السلام: (الذي لم يبلغه بُعد الهمم، ولا يناله غوص الفِطَن، وتعالىٰ الذي ليس له وقت معدود، ولا أجل ممدود، ولا نعت محدود).

ثمّ قوله‌عليه‌السلام: (لم يحلل - في الأشياء - فيقال: هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال: هو منها بائن).

فنفىٰ‌عليه‌السلام بهاتين الكلمتين صفة الأعراض والأجسام؛ لأنَّ من صفة الأجسام التباعد والمباينة، ومن صفة الأعراض الكون في الأجسام بالحلول علىٰ غير مماسة، ومباينة الأجسام علىٰ تراخي المسافة.

ثمّ قال‌عليه‌السلام: (لكن أحاط بها علمه، وأتقنها صنعه) أي هو في الأشياء بالإحاطة والتدبير، وعلىٰ غير ملامسة»[1] انتهىٰ.

أقول: أمّا ما قاله في شأن علي‌عليه‌السلام ومدحه، فالأمر ظاهر، وكتب الأُصول تنبئ عن ذلك، ولا شكَّ في كونهم معدن الحكمة والبيان، ولعل مراده بالثنوية غير المصطلح عليه، بل بعض الفرق المضلّة.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن أبي عبد الله‌عليه‌السلام، قال: إنّ الله تبارك اسمه وتعالىٰ ذكره، وجلَّ

(*) «أي لو كان محدوداً لكانت أمثاله كثيرة. ب».

(**) «أي لم تصل عبارة المشبّهة إلىٰ كنه ذاته، لكذبهم عليه بأن لها طولاً مثلاً، بل وعبارة [المنزهة] أيضاً، وإن قبلت منهم، وصحّت عبادتهم بها؛ لأنّ ما اعتقدوه وحكوا به، وإن كان بلغ الغاية في التنزيه، ليست ذات البحت [عليه] فإنّ الممكن لا يقع وصفه إلّا علىٰ ممكن مثله، وموصوفه إنّما هو آية من آيات ذات الله البحت. ب».

(***) «أي المشبهة، وهم المنكرون للمجرّدات، والحاصرون الوجود علىٰ المحسوسات. ب».

(١) «الكافي» ج ١، ص١٣٦ - ١٣٧، صحّحناه علىٰ المصدر.

ثناؤه، سبحانه وتقدّس، وتفرّد وتوحّد، ولم يزل ولا يزال، وهو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن، فلا أوّل لأوّليته، رفيعاً في أعلىٰ علوّه، شامخ الأركان، رفيع البنيان، عظيم السلطان، منيف الآلاء، سنيُّ العلياء، الذي [عجز][1] الواصفون عن كُنه صفته، ولا يطيقون حمل معرفة إلهيته، ولا يحدّون حدوده؛ لأنّه بالكيفية لا يتناهىٰ إليه ﴾.

أقول: الشامخ: العالي، والسناء: العلو، و (شامخ الأركان)، إمّا كناية عن الرفعة، كما يقال: فلان شامخ الأركان، أي رفيع عال، أو إشارة إلىٰ عالم الأمر والجبروت، فإنّها عظيمة، وأضافها لنفسه لكمال القرب، وممّا مرَّ في الأبواب يظهر لك معنىٰ هذه الصفات، فراجع.

☐ الحديث رقم ﴿ ٣ ﴾

قوله: ﴿عن الفتح بن يزيد الجرجاني، قال: ضمّني وأبا الحسن عليه السلام الطريق في منصرفي من مكة إلىٰ خراسان، وهو سائر إلىٰ العراق، فسمعته يقول: مَن اتّقىٰ الله يُتّقىٰ، ومَن أطاع الله يُطاع ﴾.

أقول: ورُوي هذا الحديث في التوحيد[2] والعيون، وغير خفي أنّ (مَن اتقىٰ الله يُتّقىٰ)، لكمال معرفته وقربه، وقد قال تعالىٰ: ﴿ إن تَتَّقُواْ اللهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً ﴾[3] ﴿ وَاتَّقُواْ اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ ﴾[4]. وكذا (مَن أطاع الله يطاع) علىٰ قدر الطاعة والتقوىٰ يحصل خضوع غيره للمتقي والطائع، حتّىٰ ورد: (عبدي أطعني تكن مثلي، تقول للشيء: كن فيكون)[5] (لا يزال العبد يتقرّب إلي بالنوافل)[6]. وحكايات الدواب العجم مع الصلحاء مشهورة، أوَ لا ترىٰ طاعة جميع مخلوقات الله للنبي لمّا أطاع وأخلص، فهذا المضمون متواتر في الروايات.

---

(١) في النسختين: «يعجز».
(٢) «التوحيد» ص ٦٠، ح١٨.
(٣) «الأنفال» الآية: ٢٩.
(٤) «البقرة» الآية: ٢٨٢.
(٥) «مشارق أنوار اليقين» ص٦٩؛ «بحار الأنوار» ج ٩٠، ص ٣٧٦، ح ١٦، نقله بالمعنىٰ.
(٦) «الكافي» ج ٢، ص٣٥٢، باب من آذىٰ المسلمين، ح٧، ٨، نقله بالمعنىٰ؛ «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص١٠٣، ح١٥٢.

ومعلوم أنّ المخلوقات في قبضة الخالق، ومَن كان أقرب كان طاعتها له أقرب، فلو دعا أُجيب، ومتىٰ طلب وجد.

قوله: ﴿فتلطّفتُ في الوصول إليه، فوصلتُ فسلّمت عليه، فردَّ علىَّ السلام، ثمّ قال: يا فتح، مَن أرضىٰ الخالق لم يبالِ بسخط المخلوق، ومَن أسخط الخالق [فقَمِنٌ][1] أن يسلّط الله عليه سخط المخلوق﴾

أقول: في بعض النسخ: (القمين)*، وهما بمعنىٰ الخليق والجدير[2].

وكيف يبالي بسخط المخلوق، وهم في قبضة الخالق والمطاع، الذي لا يفوته شيء، ولا يخفىٰ عليه خافية، مع أنّ الدنيا فانية زائلة (سجن المؤمن، وجنة الكافر)[3] ومن طاعته المداراة لهم والتقيّة منهم؟ بل هي من أفضل أعمال الصالحين ودثارهم، والباقي ظاهر.

قوله: ﴿وإنَّ الخالق لا يُوصَف إلّا بما وصف به نفسه، وأنّىٰ يوصف الذي تعجز الحواسّ أن تدركه، والأوهام أن تناله، والخطرات أن تحدّه، والأبصار عن الإحاطة به، جلَّ عمّا وصفه الواصفون، وتعالىٰ عمّا ينعته الناعتون، نأىٰ في قربه، وقرب في نأيه، فهو في نأيه قريب، وفي قربه بعيد﴾.

أقول: من المعلوم أنّ الشيء لا يدرك ما وراء وجوده، إذ لا ذكر له بوجه، والممكن في عجز وقصور عن إدراك ما وراء الإمكان بأقسامه؛ ولأنّه لا جهة فيه وجهة، ولا يعرف بصفات خلقه، وإلّا وقع التشبيه، فوجب أن لا يوصف إلّا بما وصف به نفسه لخلقه بخلقه، ولولا تعريفه ما قدر أحد علىٰ وصفه.

والإمام عليه السلام [بعد أن][4] رغّبه في القيام بما يرضيه، المقتضي لامتثال أوامره، وتركه ما

---

(١) في النسختين: «فقمين».　　(*) يعني في بعضها: «فَقَمِينٌ» بدل: «فقَمِنٌ».

(٢) انظر: «الصحاح» ج٦، ص ٢١٨٤، «قمن».

(٣) «معاني الأخبار» ص ٢٨٩، ح ٣؛ «بحار الأنوار» ج ٦، ص ١٥٤، ح ٩.

(٤) من «ب».

يسخطه، وهو المنهيات ـ محرّكة ـ لذلك، بيّن له أحقّ ما يطلبه ويرضيه واجتناب غيره، والعمدة، وهو أنه تعالىٰ (لا يوصف إلّا بما وصف به نفسه)، ودلَّ عليه في موجوداته، وأجراه علىٰ الألسنة.

ثمّ بيّن عليه السلام الدليل العقلي علىٰ امتناع قدرة الخلق علىٰ وضع صفة له، أو إدراك حقيقتها، بقوله: (وأنىٰ يوصف الذي تعجز الحواس) عن إدراكه، لأنّه ليس بمحسوس، وليس بذي وضع، فانتفىٰ عنه طريق الاحساس وصفاته، وكذا الأوهام العقلية أن تناله وتحيط به، وكذا عن خطرات النفوس، وما يعرض لها من المعقولات، والسوانح من غير فكر وتعمّل وهم، وكذا الأبصار، أبصار البصر والقلوب. وكيف يحيط الأثر بمؤثره، أو يدرك حقيقته أو يعرفه بغير تعريفه؟! وإلّا لم يكن المؤثر مؤثراً، وكذا الأثر.

وأيضاً من المعلوم أنّ الطريق الذي يتحصل منه وضع الصفة لشيء إنّما يحصل بعد تصوّره وتحقّقه، وطريق تحصيل ذلك للممكن لا يخرج عن أحد هذه، ومرجعها إلىٰ الإحساس والتعقّل، وهو تعالىٰ مقدّس عن جميع ذلك، فلا صفة تُنال له بحدّ ولا كيفية، وإنما تُنال وتُعرف بما عَرّف.

فالعلم إنّما هو بالوجه الدالّ عليه تعالىٰ؛ لظهوره تعالىٰ في كلّ شيء، حتّىٰ لم يغب عنه شيء، فتعالىٰ وتقدّس عمّا يصفه الواصفون من التشبيه والتعطيل، فحكموا علىٰ مَن لا يدخل في سلك المعقول والمحسوس بصفاتهما، بل هو ناء في قربه، فلا تلحقه من صفاتهم شيء من المشابهة والمماثلة، وقريب في نأيه، فلا يخلو منه شيء، وإلّا لم يكن صانعه، فهو ظاهر فيه بالصنع والمصنوعية المحيطة به، وهو في قبضته، فلا يفوته شيء، فهو مع كلّ شيء بفعله، فظهوره لا بممازجة؛ لتعاليه عنها، ودونه بالذات، لا بالمزايلة والمباينة، بل مباينة صفة لا مباينة عزلة.

والصفة منقطعة دون الموصوف وجوداً وماهيةً، وكذا المعلول دون العلّة، لا أنّ الحقيقة واحدة، والوجوب والإمكان هما المائزان، كما توهّمه المتصوّف، ولا جهة وجهة فيه، بل هو ناءٍ في قربه بما بعد في قربه، وقريب في بعده بما بعد في قربه، وكذا بطونه وظهوره، ليس كمثله شيء، وهو السميع العليم.

ولو اختلف ظهوره وبطونه، وقربه وبعده، ومداخلته ومفارقته، تطوّرت عليه الأطوار، وقامت به الحدود، وكان غيره له كالصورة للمادة، وأوجب ذلك نزول الفاعل في أطوار

شؤونه ووجودات إمكانها، فيكون محتاجاً لها، فلا يكون غنياً ذاتاً وصفة، ويلزم عينية الإرادة، وهو محال.

فذاته تكون مستكملة بفعلها لما نزلت إليه وتطورت بأطوارها، فهو غني فقير، فاعل منفعل، وتختلف عليه الأحوال، حالة قبل الممازجة والظهور والقرب، [وحالة][1] بعد، أو قل: حاله بحسب الذات، وحاله بالنسبة إلىٰ فعله ومفعوله، فيكون محلاً للحوادث وصالحاً لقبول التعيّنات، إلىٰ غير ذلك من النقائص، والله منزّه عن جميعها، بل كامل من كلّ وجه، فاعل بفعله، وبما ألقىٰ فيه من هوية المثال الدال، وقاصداً بإرادته الحادثة تكميل غيره، والإرادة والمراد خارجان عن ذاته.

ثمّ نرجع ونقول: إنّ الله لا يوصف ويعرف بما وصف به غيره، وعرّفهم به، وإلّا وقع التشبيه، وتساوىٰ الصانع والمصنوع، وقامت الحدود فيه، تعالىٰ الله.

نعم، يُستدلّ عليه ويُعرف بما دلّ عليه وعرف خلقه، من أسمائه وصفاته، وصفة الكمال والتنزيه المجعولة فيهم، الدالّة بوجه، فيستدلّ عليه بما تعرّف لهم بهم، فهو ظهور تعريف ووصف دلالة، لا إحاطة ولا اكتناه، ولا يتوقّف ذلك علىٰ رؤية قلبية ولا قالبية، إلّا رؤية دلالة وشهود دلالة، وهي عامة للموجودات، وظاهره لكلّ مَن طلبه في كلّ وقت وآن ومحلّ ومكان، فهو موجود مفقود، مفقود بما وجد، وموجود بفقده، فهو مفقود في وجوده بما فقد.

وأمّا الصفة التي تعرّف بها فكونه موجوداً، لا يدرك بصفة إمكان، كعموم وخصوص، وكلّية وجزئية ونحوها، ولا بمعنىً ولا جوهر ولا عرض، ولا وقت له ولا مكان وجهة ونسبة، ولم يلد ولم يولد، ولم يخلُ منه مكان، ولا يمازج غيره ولا يباينه، ولا يشبه غيره ولا يماثله أو يضادّه، ولا يدرك بجهة أو حدّ، أو بخيال أو فكر، وكذلك صفاته.

ولا يعرف بغيره، لا في الذات ولا في الصفة، ولا في الأفعال، فهو معلوم صفةً ودلالة، ومجهول ذاتاً؛ لأنّه لم يتعرّف بذاته، فهو محال، وإلّا لم يكن واجب وجود ذاتي. وجهة معلوميته هي جهة مجهوليته؛ لأنّها معرفة دلالة وعاجزة عن الاكتناه، فما به المعلومية به المجهولية؛ ولأنّ منها تعرّف لخلقه ـ من الصفة الدالّة ـ أنّه لا يكتنه ولا يحاط به، وكلّ ما

---

(١) من «ب»، ولم ترد فيها: «والقرب».

يحاط به مصنوع، وما به يدرك، وهو أثره الدالّ، به يفقد؛ لأنّها مشاهدة أثرية لا إحاطية ذاتية.

وكيف يحاط ويدرك ما ظهوره ومعرفته لا يكون إلّاكذلك؟! سبحانه وتعالىٰ عمّا تقوله المشبّهة، والممثلون من أهل الكلام والمتصوّفة، وأمثالهم.

وقال محمد صادق في الشرح لهذا الكلام: «وإنّ الله تعالىٰ أحاط بظاهر العباد وباطنها، ومع [ذلك][1] لا تتدنّس جلالة ذاته عن دنائس المخلوقات **ف(نأىٰ في قربه، وقرب في نأيه)** أي بعده، فهو تعالىٰ منقطع الكيفوفية والأينونية في حدّ ذاته، ويتّصف بهما بالعرض في إحاطته بمخلوقاته».

أقول: سبحانه وتعالىٰ عن قول هذا الرجل، فقد أثبت لله كلّ ما نفاه الأئمة عنه، في روايات التنزيه وخطبهم؛ لأنّه أثبته له في مقام الإحاطة بالمخلوقات، ولو بالعرض، فهو لا يدفع ذلك، بل يثبته، فتعود جميع المحذورات السابقة، فقد أزاد علىٰ مذاهب أهل التشبيه من العامة وغيرهم، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون علوّاً كبيراً.

وما أجرأه علىٰ وصف الله بما قاله، حتّىٰ إنّه حكم بإحاطته ذاتاً بالعلم ـ ظاهراً وباطناً ـ [ويقول][2] بتنزيهه عن دنسها، إنّه لمن التناقض الظاهر، فهو بذاته محيط [بالقذورة][3] فالمستغاث بالله ورسوله وخلفائه من هذه الأقوال.

وقال ملّا خليل «(نأىٰ) أي بَعُدَ عنّا ذاتاً (في قربه)، بحسب الدليل عليه، أو بحسب إحاطة علمه بنا؛ لقوله: ﴿ وَنَحنُ أَقرَبُ إلَيهِ مِن حَبلِ الوَرِيدِ ﴾[4]. [و (في) بمعنىٰ (مع). (**وقرب في نأيه، فهو في نأيه قريب، وفي قربه بعيد**)][5] تكرار للمضمون، للتأكيد»[6].

أقول: ليس الزيادة للتأكيد، بل للتأسيس، ولبيان أنّ نأيه بقربه بما قرب ببعده وبالعكس، وهكذا صفة الواجب، فهو قريب بعيد، ولا قريب ولا بعيد، بجهة واحدة.

وقوله: «أو بحسب إحاطة علمه» إن أراد الذاتي، كان قربه بذاته، فتعود المفاسد السابقة، ولا يكون حاله قبلُ وبعدُ واحداً. وإن كان بعلمه الحادث، فهو نفس الدليل، عنده

---

(١) ليست في «ب».
(٢) في «أ»: «وتقول».
(٣) في «ب»: «القدرة».
(٤) «ق» الآية: ١٦.
(٥) من المصدر.
(٦) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ١٠٦.

العلم زائد اعتباراً، وسبق بيانه وبطلانه في المجلّد السابق[1] وغيره.

توضيح بياني لقوله ﷺ: (نأىٰ في قربه) ... إلىٰ آخره

هذا المضمون ـ من وصفه بالمتقابلين دفعةً، وكون أحدهما الآخر، وخلوّه منهما عين اجتماعهما بجهة واحدة ـ معلوم من الروايات.

فأمّا كلام الملّا وتلامذته فعرفت بطلانه، وأنّه تشبيه وتعطيل، وكذا بإثبات وجود مطلق شامل، أو ثبوت الأعيان في الأزل، غير مجعولة وأمثالها، باطل، وإدراكها يحتاج إلىٰ طور وراء العقل لا به، بل بالفؤاد، كلّ بنوره، وإدراك حقيقته خاص بهم، ولو قالوا كما عرفت: ناء بذاته، وهو علىٰ ما كان، وقريب بفعله وبآثار صنعه، لسلموا من تيه الضلال. وأصل ذلك أنّ ظهوره ليس ظهور إحاطة، بل ظهور دلالة، ومباينته لخلقه ليس مباينة عزلة، بل مباينة صفة، فوجب من ذلك أن يكون وصفه بالمتقابلين كذلك، فوجب من ذلك أن يكون هو الأوّل والآخر، وآخر في أوّليته بما هو آخر، وأوّل في آخريته بما هو أوّل، وباطن في ظهوره بما هو باطن، وظاهر في بطونه بما هو ظاهر، وقريب في بعده بما هو قريب، وبعيد في قربة بما هو بعيد.

وكذا نقول في العلوّ والدنوّ، والقبل والبعد ونحوها، كلّها علىٰ جهة واحدة ونسبة متّحدة، فيوصف بجهتي النقيضين والمتقابلين، وبجهتي المركّب من حيث البساطة، فيوصف بوصف اجتماعهما في وصف امتناع اجتماعهما وارتفاعهما؛ فاجتماعهما الذي هو وصف ارتفاعهما يوصف به تبارك وتعالىٰ، وهذا ممّا يمتنع في الخلق، فيجوز عليه.

فقولك: عالٍ ودانٍ، أحدهما عين الأخر، وهو ليس بعالٍ ولا دانٍ؛ لأن قسمي العلو والدنو في الممكن محالان عليه تعالىٰ، لأن ما يجوز علىٰ الممكنات يمتنع عليه سبحانه، فيريد بالنسبة له كون دنوّه علوّه، وليس بعالٍ ولا دانٍ، وكذا في الأوّل والآخر، والظاهر والباطن، والقريب والبعيد، ونحو ذلك.

وكلّه من صفات الفعل المنسوبة إليه؛ لقيام فعله به صدوراً، ولا يوصف تعالىٰ ويعرف بأحد الضدّين، إذ لا بداية له ولا نهاية، ولا ظهور غير البطون وهكذا، أو لا باجتماعهما أيضاً ولا بارتفاعهما، بل باجتماع هو عين الارتفاع، وارتفاع هو عين الاجتماع، وكون

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات.

أحدهما الآخر، وبمشيئة الفعل والترك، من حيث البساطة، وهما صفة المشيئة بحسب التعلّق، وهو اختياره: إن شاء فعل، وإن شاء ترك، بجهة واحدة.

وليس اختياره جهة واحدة كجزء اختيار المركّب، فيكون اختياراً ناقصاً، وهو اختيار الواجب عند كثير، وهو ميل واحد، فقالوا: إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، زعماً منهم أنّ التعدّد يوجب التركيب فيه تعالىٰ، كما زعمه ملّا صدرا[1] والكاشاني[2] والداماد[3]، تبعاً لشارح الفصوص، وجعلوا حكم: إن شاء فعل، وإن شاء ترك، راجعاً إلىٰ الممكن، وما هو عليه في نفس الأمر، وهو غلط، وجعلوا علمه تابعاً للمعلوم، وهو غلط.

واختيار الممكن ـ بمعنىٰ مشيئة الفعل والترك ـ أثر اختيار المشيئة؛ لأنّه بها كُوّن [وكان بها][4] مشاءً، وصفاته أثر صفتها [وفاضلها، واختيارها من اختيار الله تعالىٰ وأثره، واختياره إشراقي فعلي، لرجوعه إلىٰ الفعل، وأمّا هو بدونه فلا يعرف][5] ولا يكيّف، ولا مشاء معه ولا لا مشاء، وبه يشاء ويترك في مقامها، بجهة واحدة، والعلم عين المعلوم.

وعلم الله الذاتي لا معلوم معه، ولا مقارنة لشيء ولا نسبة له مطلقاً، والتعلّق والإشراق في العلم الفعلي، وهو عين المعلوم، وتغيّره لا يخرجه عن العلم ولا يوجبه في الذات، ولا في علمها*، لأنّه عالم إذ لا معلوم، وليس هنا موضع البحث في المسألة، وراجع ما في المجلد السابق[6].

واختيار الله أشد وأقوىٰ وأقهر من كلّ اختيار، وهو المالك لما ملّكهم، بغير جبر، ولم يفوّض.

وإذا عرفت ما سبق وحقّقته، فلا تصغ إلىٰ قول متصوّف جعل الحقيقة واحدة، وجعل هذه الصفات بحكم التعيّن الاعتباري، وهي مسلوبة عن الذات؛ لاتحاد الحقيقة، فالممكن وجود ذاتي وعدم اعتباري، فيصدق عليه ما سمعت وما سيأتي من نفي الضدّ والملامسة، والقرب والبعد، ونفي القبلية والشبه، بل يظهر لك سقوطه زيادة علىٰ بطلانه ببطلان وحدة الوجود وغير ذلك.

وكذا قول بعض المتكلّمين، ومَن غلب عليه المعنىٰ اللغوي وصفة الممكن، في تضادّ

---

(١) «الأسفار الأربعة» ج ٦، ص ٣١٨.
(٢) «علم اليقين» ج ١، ص ٦٩.
(٣) «القبسات» ص ٣٠٩.
(٤) في «أ»: «وكأنها» وفي «ب»: «وكائن».
(٥) من: «ب».
(*) «لأنها وعلمها الذاتي واحد، بكلّ اعتبار. ب».
(٦) انظر: «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات، شرح ح ١.

القرب والبعد وتناقضهما، فلا يكونان شيئاً واحداً من جهة واحدة، وجهل صفاته الذاتية والإشراقية الفعلية كما عرّفناك، فوقع في هذا التشبيه، وفسّر قربه: «باعتبار علمه المحيط بكلّ شيء، وبُعده باعتبار عدم كونه من جنس مخلوقاته، وعدم بلوغ العقل والحواس إلىٰ كنه ذاته وصفاته»[١].

ففرّق بين المعنيين اعتباراً*، حتّىٰ لا يكون بينهما منافاة، بخلاف قرب الممكن وبُعده، فإنّه بالمنافاة، ولا يمكن كونه قريباً بعيداً، لحصول المنافاة بينهما، الموجب لزوال القرب إذا كان بعيداً**.

وليته وقف علىٰ ظاهر النصّ المتواتر معنىً، وقال: هو كما قال الإمام‏ عليه السلام: (قريب في بعده) وبالعكس، وسلّم للظاهر، ولم يتخطف ما ينصرف لسبعين وجهاً - لهم من كلّ المخرج - علىٰ ما ظاهره يدفعه، فإنّ قوله‏ عليه السلام: (في قربه)، وبالعكس، أنّ الجهتين واحدة، لا فرق بينهما بوجه، هذا وكلامه - لو تأمله - عين ما قلناه.

قوله: «قربه باعتبار علمه»... إلىٰ آخره، هذا العلم ليس المراد به الأمر النسبي الإضافي، ولا بمعنىٰ المعلوم، فإنّهما حادثان، بل يريد بعلمه: الذاتي، الذي كان لم يزل حاصلاً له ولا معلوم، وهذا ذاته بلا فرق بوجه أصلاً، وهذا بعينه ليس من جنس المخلوقات، لأنّه ذاته، وكذا الكلام في ذاته التي بَعُد بها، حيث إنّها ليست من جنسهم، عين علمه الذاتي الذي قرب به، إلّا أن يقول: فرق بين علمه وذاته، ويلاحظ المعلوم البتّة، ويمتنع (عالم إذ لا معلوم)[٢]، وليس كذلك، ولا مغايرة لها ولا نسبة، ولو بوجه حتّىٰ اعتباراً، تعالىٰ الله وتقدّس علوّاً كبيراً.

ومع هذا فقصارىٰ كلامه: أنّ لقربه وبعده معنيين حاصلين له تعالىٰ دفعة، إلّا أنّه لمّا اختلفت الجهة والاعتبار صحّ، فهو تعالىٰ متكثّر بوجه، وتعالىٰ عن ذلك، فإنّ صفة بعض الممكنات كذلك، فتحصل المشابهة، بل هو الظاهر بما بطن وبالعكس، وأكثر كلماتهم - كما عرفت في الصفات، وغيرها - من جهة مظاهر الصفات، ومعانيها الحادثة، وأنوارها في

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٢١٣.

(*) «لجعله القرب باعتبار إرادة المعنىٰ الأوّل وهو علمه المحيط، وبُعده باعتبار المعنىٰ الثاني، وهو المباينة لمخلوقاته وعدم اكتناهه. ب».

(**) «وزوال البُعد إذا كان قريباً. ب».

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٤١، باب جوامع التوحيد، ح ٦، وسيأتي في هذا الباب، ح ٦.

القلوب، ويقيمونها في رتبة الوجوب الحقّ الثابت. ومما سبق يظهر ردّه زائداً على ما هنا.

قوله: ﴿كيّف الكيف، فلا يقال: كيف؟ وأيّن الأين، فلا يقال: أين؟ إذ هو منقطع [الكيفوفية والأينونية][1]﴾.

أقول: بيّن عليه السلام أن الله تعالىٰ أوجد الكيف، فإذا كان هو الموجد له، فلا يقال له: كيف؟ وإلّا لم تكن نسبة إيجاده له بصحيحة، لقيام الكيف فيه، ولا يصحّ أيضاً أن يقال: أوجده بكيف. وكذا في الأين، وحيث انتفىٰ الأين انتفىٰ «متىٰ»، فالممكنات بجميع مقولاتها وصفاتها وأحكامها منفية عنه تعالىٰ، كيف وهو الأوّل المطلق؟ فجميع الغايات والكيفيات وغيرهما منقطعة عنه ذاتاً، كما اقتضته العلّية والمعلولية، فلا يصحّ قيام شيء منها في ذاته ووصفه بها، وكذا باقي صفات الممكنات.

وكذلك أيضاً ينتفي الكيف والكم والأين و«متىٰ» عن فعله، وهو الإيجاد، فإنّ الكيف كُيّف به، وكذا الأين، فلا يتّصف بها، وإلّا رجع لذات الله، (فإرادته إحداثه) من غير كيف وهمّة، وسبق لك[2].

وقوله: (كيّف الكيف... وأيّن الأين) أي جعله بحقيقته، لا أنّ له حقيقة قبل تكييفه له، فلا يتخلّل الجعل بين الشيء ونفسه، كما توهّمه بعض الجهّال.

ومن هفوات محمد صادق ما قاله هنا: «وأنّ الله أحاط بظاهر العباد وبباطنها، ومع ذلك لا يتدنّس جلالة ذاته عن دنائس المخلوقات، فـ(نأىٰ في قربه، وقرب في نأيه) نأىٰ: أي بَعُدَ، فهو تعالىٰ (منقطع الكيفوفية والأينونية) في حدّ ذاته، ويتّصف بهما بالعرض، في إحاطته بمخلوقاته».

أقول: ونحوه كلام أُستاذه والكاشاني، وهو | خطأ | ظاهر، والله منزّه عن جميع ذلك مطلقاً، ولم يتجدّد | له | حدوث وتغيّر من الخلق، سبحانه وتعالىٰ عمّا يقوله الجهّال والمشبّهون، ولبداهة البطلان نختصر البيان.

---

(١) في «أ»: «الكيفية والأينية». وفي «ب»: «الكيفية والأينونية».

(٢) في «هدي العقول» ج ٥، باب الارادة، ح ٣.

الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: بينا أمير المؤمنين عليه السلام يخطب على منبر الكوفة، إذ قام إليه رجل يقال له: ذعلب، ذو لسان بليغ في الخطب، شجاع القلب، فقال: يا أمير المؤمنين، هل رأيت ربّك؟ قال: ويلك يا ذعلب، ما كنت أعبد ربّاً لم أره، فقال: يا أمير المؤمنين، كيف رأيته؟ قال: ويلك يا ذعلب، لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان﴾.

أقول: ذعلب اليماني ضبطه الشهيد في قواعده[1] بكسر الذال المعجمة، وإسكان العين المهملة، وكسر اللام. ورواه الصدوق في التوحيد[2] مسنداً.

وفي الشرح لملّا محسن: «هذا الحديث مشهور بين الخاصّة والعامة، بألفاظ مختلفة متقاربة، وأسناد متعدّدة»[3].

وذكره الرضي في النهج[4]، ولكن بأخصر ممّا هنا.

واعلم أنّ عبادة مَن لا يُرىٰ ويعرف غير جائزة، ولذا سأل ذعلب بـ«هل رأيت» وأجابه بـ(ويلك) ولكن رؤية الشيء تقع بالإحاطة بذاته حسّاً في المحسوس، أو عقلاً في المعقول، ولذا استفسر عن كيفيتها، فأجابه عليه السلام بأنّه تعالىٰ (لم تره العيون) عيون البصر والبصيرة (بمشاهدة الأبصار)، وفي بعض الروايات (العيان)، فإنّ هذه مقتضية للإحاطة به حسّاً أو عقلاً، ودخول ذاته في التوهّم، (ولكن) رأيته وعرفته، وأقررت به (بحقائق الإيمان) واليقين الحاصل لها، من الأدلة الدالّة عليه في النفس والآفاق، وهي عين ذاته.

وليس هذا بمقتضٍ للإحاطة بالذات، ولا دخول في نظام الممكنات، ولا بمقام من المقامات، دنياً وآخرة، ولا بفرد دون آخر، لحصول الإيمان والمعرفة به، دنياً وآخرة، وإن اختلفت شدّةً وضعفاً، بل في الدنيا كذلك، بل حاصلة لكلّ موجود علىٰ تفاضله فيها، ومرَّ لك في باب نفي الرؤية[5] مثل ما هنا مبسوطاً، بتحقيق الحقّ وإماطة الباطل.

---

(١) «القواعد والفوائد» ج ١، ص ٧٧.
(٢) «التوحيد» ص ٣٠٨، ح ٢.
(٣) «الوافي» المجلد: ١، ص ٤٣٥.
(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٧٩.
(٥) «هدي العقول» ج ٤، الباب التاسع.

قوله: ﴿ويلك يا ذعلب! إنَّ ربّي لطيف اللطافة لا يوصف باللطف، عظيم العظمة لا يوصف بالعِظَم، كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر، جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ، قبل كلّ شيء، لا يقال: شيء قبله، وبعد كلّ شيء، لا يقال له: بعد. شاء الأشياء لابهمّة، درّاك لا بخديعة، في الأشياء كلّها، غير متمازج بها، ولا بائن منها، ظاهر لا بتأويل المباشرة، متجلٍّ لا باستهلال رؤية، ناءٍ لا بمسافة، قريب لا بمداناة، لطيف لا [بتجسم][١]﴾.

أقول: لمّا بين له طريق رؤيته بحقائق الإيمان، عدّد له صفاته الذاتية والتنزيهية والأفعال، حتّىٰ يعرف منها تنزيهه، و [جاء][٢] معنىٰ الرؤية، فيعرف عدم صحة إجراء الرؤية الإمكانية في شأنه تعالىٰ، فلا ترىٰ ذاته بذاته، كيف ولا أقهر منه، ولا معه مصاحب! فليس معنىٰ لطفه رقّتة أو صغره وصفاءه، ولا عظمته تجسيماً، ولا كبريائه عن تكبّر، ولا جلاله عن غلظ.

بل كما عرفت في معاني الأسماء وغيرها: لطفه عبارة عن إحاطة علمه باللطيف، أو عدم إدراكه عظمته وكبرياءه عبارة عن شرفه الذاتي علىٰ من سواه. وكيف تكون عظمته وكبرياؤه بالمعنىٰ المقتضي للزيادة، كما هو في الممكن، وهو عظيم العظمة، إذ لا تكون عظمته حينئذٍ عظمة فوق التمام بما لا يتناهىٰ، وذلك ظاهر، وفي الباقي أيضاً، مع استلزامه للمشابهة، وزيادة الصفات المقتضية للافتقار الذاتي، وغير ذلك.

ثمّ أثبت له القبلية الأزلية، المقتضية لحدوث جميع مَن سواه بقوله: (**قبل كلّ شيء، لا يقال: شيء قبله**) وإلّا لبطلت الكلّية، فيكون حادثاً، فلا تكون قبلية زمانية، ولا سبقه الزمان، وهو غيره، إذ من المعلوم بديهة أنّ ما به يكون الشيء قبل غير ذلك قبله، لثبوت القبلية لذلك الغير أولاً قبله، فهو قبل القبل بلا قبل. وكذا لا بعد له بذلك التقريب، فهو بعد البعد بلا بعد.

ولزم من ذلك كون قبليته وبعديته شيئاً واحداً، ومعنىً متّحداً بلا فرق، وليس المراد بهما المعنىٰ الإضافي النسبي، فإنّه حادث، ليس بالقبلية الذاتية التي هي عبارة عن تقدّم

---

(١) في النسختين: «بجسم».

(٢) ليست في «ب».

الذات، وهو التقدّم الوجوبي، ولا ملاحظة معه غيره بوجه أصلاً، فلا نسبة ولا إضافة.

ثمّ نزّهه في الفعل، فقال: شاء الذي شاء بغير همّة سابقة لمشيئته وضمير، بل فعلية محضة، هي نفس الإبداع والإحداث، كما ستعرف، ومرّ[1] لك أيضاً.

وهو أيضاً (درّاك) للأشياء وعالم بها (لا بخديعة)، فليس إدراكه بصفة زائدة أو بآلة، كإدراك غيره، بل إدراكه لذاته بذاته حيث لا مدرَك.

وهو تعالىٰ (في الأشياء) ظاهر، ولكن لا بممازجة لها ومداخلة لها في صفاتها، كمداخلة ممكن لآخر، فلا تشبيه، ومباين، فلا تعطيل كما عرفت في غير موضع.

وهو (ظاهر)، لكن (لا بتأويل المباشرة) كظهور الممكن المقتضي لحدّ الذات الظاهرة - حينئذٍ - والإحاطة بها، بل بظهور آياته وعموم فعله الدالّ عليه وصفاته، وكلّ ما غير ذاته محدَث.

(متجلٍ لا باستهلال رؤية) بصرية، كما يتجلّىٰ لك ما علاك، بل بما عرفت. وكذا قربه وبعده (لا بمسافة) لا محقّقة ولا مقدّرة، بل عبارة عن معيّته مع كلّ شيء، كما عرفت، من غير أن توجب له اختلافاً في الذات أو الصفات.

فهذه جملة من [حقائق][2] الإيمان التي وقع بها الرؤية، وستسمع الباقي، وهو غير مستلزم لمفسدة من المفاسد اللازمة، من الرؤية الحسّية أو العقلية الإحاطية.

قوله: ﴿موجود لا بعد عدم، فاعل لا باضطرار، مقدّر لا بحركة، مريد لا بهمامة، سميع لا بآلة، بصير لا بأداة، لا تحويه الأماكن، ولا تضمّنه الأوقات، ولا تحدّه الصفات، ولا تأخذه السِّنات، سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله﴾.

أقول: ما وصف الإمام به الله، بحسب الذات والفعل، وملاحظة الخلق، وما هم عليه من الصفات، فمّما لا شكّ فيه، وسبق مبرهناً في غير موضع من المجلّدات.

ومن عرف الوجوب الذاتي، بما عرّف الله خلقه به، لا يشكّ في منافاة الوجوب الذاتي لسبق الغير له، فيكون له علّة، أو يسبقه عدم في مرتبة، أو يكون مضطراً - فعليه من

---

(١) في «هدي العقول» ج ٥، باب الإرادة، ح ٣. (٢) في «ب»: «دقائق».

أضطره، أو له لازم ذاتي. وكذا الضمير والآلة، سواء كانت حسّية أو غيرها ـ أو يسعه غيره، فالقِدم لا يسعه الحادث وبالعكس، أو [يخلو][1] منه شيء، بل مع كلّ شيء، ظهوراً وتدبيراً، ودون الأشياء ذاتاً، فمباينته مباينة صفة لا مباينة عزلة، وهذا يوجب جميع هذه الصفات المعدودة له تعالىٰ.

وكلّ ما عُرف به فهو تعريف دلالة، لا تعريف إحاطة، فلا يحدّه شيء عقلي ولا غيره، لا ذاتاً ولا صفة، وإنما تحدّ الأشياء أنفسها، وتشير إلىٰ نظائرها وأشكالها، والله منزّه عن جميع ذلك، فلا يعرف بصفة خلقه المعدودة وغيرها، وإلّا شابههم.

وجميع ما سواه تعالىٰ موجود بعد عدم، بعدية واقعية أو زمانية أيضاً، بل عند التأمّل هذه البعدية هو عليها حال وجوده، لقصوره حينئذٍ أيضاً عن وصوله لرتبة الواجب، أو يكون لوجوده اعتبار في رتبته تعالىٰ، بل هي نفس وجوده في مرتبته، والبعدية به قائمة، ولا يرجع إلىٰ عدم اعتبار المعلول عند ذات العلّة، بل هو عدم، هو وجود المعلول، فتدبّر.

وكذا فعله (لا باضطرار) من غير شعور وعلم، كفعل الطبائع، ولا كفعل المقسور بقبوله لفعل القاسر، بل باختيار أعلىٰ الاختيارات.

وما ظاهره من النصّ يوجب الاضطرار ـ كما سمعت من الينابيع وغيرها: (ننفصل عنه كما ينفصل الضوء من الشمس)[2]، وكذا تمثيل الإمامعليه السلام لعمران الصابي، كما سمعت ـ مرَّ لك الكلام فيه، وأنّه الاختيار الذي فوق التمام، إذ لا يسبق فعله تروّ وانتظار وتوقّف علىٰ ما هو خارج عن الذات، إذ ليس معها غيرها، ولكن ذلك عبارة عن غلبة الظهور، وليس للضوء تحقّق في رتبة الشمس، ولا في وجودها بوجه، ليس إلّا العدم، بمعنىٰ وجوده في مقامه، ليس إلّا، فافهم.

وكذا تقديره للأشياء، ليس كتقدير المخلوق المقتضي لحركته النفسانية الموجبة للانفعال، وكذا إرادته لا بهمة وضمير، بل هي عين المشيئة، وهي نفس الإحداث والفعل لا غير، من غير ترّو وتفكّر وضمير، كإرادة المخلوق.

وكذا سمعه وبصره هما علمه، وعلمه ليس بزائد [وأداة][3]، فكذا علمه.

وأمّا عدم حواية المكان له، أو الوقت ذاتاً، أو تحدّه صفة، فتنقطع عندها غايته، فمرَّ

---

(١) في «ب»: «يخلق».

(٢) يقصد كتاب «الينبوع» وهو غير متوفر لدينا.

(٣) في النسختين: «وأذاة».

بطلان جميعه لك، وكيف يجري عليه ذلك، وهو موجب لإخلائه من مكان أو زمان، أو انتهاء [صفته][١] فتنقطع، فيكون غائباً عن شيء في الجملة، وهو تعالىٰ لا يغيب عن شيء؛ لعموم الدلالة والتدبير وغير ذلك. فتدبّر في هذا الدليل العام النافع، فقد خلت منه كتب المتكلّم وزبر الحكيم، وقد استفدناه من معدن الحكمة.

وكيف لا يسبق كونه الأوقات، وقد سبق غير الزمانيات من الدهريات والسرمديات، فالزمان نسبة المتغيّر للمتغيّر، وكلّ موجود وجوده بعد عدم، لا من شيء، لامتناع كونه مادة للوجود، ووجود الواجب لم يسبقه عدم ولا وجود، والابتداء أيضاً يدل علىٰ بداية، والأزل لابداية له، وهو تعالىٰ أزلي، فلا ابتداء له، فلا يقال له: متىٰ كان؛ لأنّه إنما يقال ذلك لمن لم يكن ثمّ كان، وهو أزلي، فقد قطع الأزلُ الثابتُ له بذاته ـ من غير تغاير بوجه أصلاً ـ الابتداءَ، كما قطع الانتهاءَ، فافهم.

قوله: ﴿بتشعيره المشاعر عُرف أن لا مشعر له، وبتجهيره [الجواهر][٢] عُرف أن لا جوهر له، وبمضادّته بين الأشياء عُرف أن لا ضدَّ له، وبمقارنته بين الأشياء عُرف أن لا قرين له﴾*.

أقول: محل بيان هذا الكلام، وما ماثله ممّا سبق ويأتي، أنّ الخلق لم [يبرز من][٣] ذاته فيولد، بل من فعله بأمره كان الخلق متعدّداً ذا حدود، وألّف بينها وأظهر لنا في خلقه، نستدل به عليه ما عرَّفنا من صفة التنزيه والدلالة، لا الإحاطة.

ومنها: الجمع بين الأضداد بجهة واحدة، لنعلم أنَّ لا ضدَّ له، وكذا تشعيره المشاعر، وكذا كثرة الخلق وجمعهم وعظمتهم، لنعلم أنّه لا قدر لعظمته، ونعلم من ذلك بطلان قول أهل النظر[٤]: «إن الواحد الحقيقي لا يمكن أن يصدر عنه إلّا واحد»، ويتمّ لو كان من الذات، تعالىٰ الله، لا من الفعل. [وكلّ مخلوق مرَّ لك] ويوصف بالضدّين بجهة واحدة،

---

(١) في «أ»: «صفة». (٢) في النسختين: «الجاهر».

(*) «هذا الحديث يُبطل قولهم: إنَّ معطي الشيء غير فاقد له في ذاته، ولو قالوا: غير فاقد له في قدرته، لصحَّ ما قالوا. ب». (٣) في «أ»: « يدنس ».

(٤) انظر: «شرح المقاصد» ج ٢، ص ٩٨؛ «إرشاد الطالبين» ص ١٦٩.

واجتماعهما عين رفعهما بجهة واحدة، فقولهم باطل، ولا يوجب ما توهّموه، فتدبّر.

| **وقد | أبان له** عليه السلام **جملة من الأدلة الآفاقية، دالّة علىٰ عدم اتّصافه بها:**

منها: أنّه لا مشعر له، وهو ما به الشعور، أو محلّه الزائد، إذ المشاعر مخلوقة له، وكانت مشاعر بخلقه، فلا يصحّ أن يكون له مشعر وإن لم ينسب خلقها له، لاشتراكهما فيه، المقتضي للتساوي، وهو ينافي الخالقيّة والمخلوقيّة، فاقتضىٰ أن تكون له صفة زائدة.

ومنها: أنّه ليس بجوهر، وهو ماهية، إذا وجدت كانت لا في [موضوع][1]، سواء كان الجوهر حسيّاً أو مجرّداً، لأنّه تعالىٰ جعل الجوهر جوهراً بتجوهره له، فلا يكون جوهراً، وإلّا لتساوىٰ مع المخلوق، والخالقية تنافيه، مع أنّ تعريف الجوهر إنّما يصدق علىٰ زائد الوجود، [وبه][2] القوة، أو من شأنه الصلوح لقبول العرض، وكذا إطلاق لفظ المجرّد عليه، ليس كتجرّد العقول، ولا يشاركهم فيه، وقد ضلّت المتصوفة هنا ومَن تبعهم من الجهّال منّا، فتأمّل.

ومنها: أنّه تعالىٰ لا ضدَّ له بوجه أصلاً، لا موجود ولا معدوم، لأنَّ العدم الذاتي ليس بضدّ للوجوب الذاتي، إذ لا ضدَّ لله أصلاً، لا معلوم ولا مجهول، فنفس مضادّته بين الأشياء، وجعله لكلّ فرد ضدّاً، دليل علىٰ أنّه لا ضدَّ له [وعُرف بذلك أن مالا ضدّ له][3] يقع منه فعل الضدّين، بل أحدهما خاصة، فوقوعهما منه تعالىٰ دليل علىٰ عدم الضدّ له، وصدورهما منه ظاهر من نفي تعدّد الآلهة كما عرفت. ولإقرار ذعلب به لم يتعرّض الإمام عليه السلام لإثبات الوحدة، مع ما ترىٰ من الارتباط الدالّ علىٰ نسبتها لواحد، بل وأشار الإمام عليه السلام له قبل وبقوله: (**مؤلّف بين متعادياتها**).

وأيضاً الضدّ مناف للضدّ الآخر، فعلاً وصفةً، وتام كذلك، فلابدَّ وأن يكون جاعله لا ضدَّ له، فإنّه ممانع، فلا يوجد منه الضدّ تاماً في نفسه، ممانعاً لغيره، بل إمّا لا يوجد ضدّ أصلاً، [أو][4] يوجد بغير صفة الضدّية، فلا يكون ضدّ حاصلاً في الوجود أصلاً، وكلاهما باطلان، فخلقه المشاعر والجوهر والضدّين دليل علىٰ تنزيهه عن جميعها.

ومنها: أنّه لا قرين له، ويدلّ عليه مقارنته بين الأشياء في حدّ أو نهاية، في صفة ذاتية أو عرضية، ولو كان له قرين لم يكن هو المقارن، بل مع غيره.

---

(١) في «ب»: «موضع».

(٢) في «ب»: «ذي».

(٣) من «ب».

(٤) في النسختين: «إلاّ».

ووجهٌ عام: وهو أنَّ ما في المخلوق فليس في الخالق، فلا مشعرية له ولا ضدّ ولا قرين، لمباينته لها ومباينتها له.

هكذا توجيه كلام الإمامعليه‌السلام، وأنَّ ظاهره أنّهعليه‌السلام جعل نفس إيجاده للضدّين دليلاً علىٰ أنّه لا ضدَّ له، وكذا نفس تجوهر الجوهر والمقارنة.

ولا يخفىٰ حينئذٍ ما في كلام الشارح محمد صالح من عدم المطابقة، وأنَّ ما ذكره دليل آخر، حيث قال: « (بتشعيره المشاعر عُرف أن لا مشعر له) وذلك لأنّه تعالىٰ لمّا خلق المشاعر وأوجدها ذوات شعور وإدراك، وهو المراد بتشعيره لها، امتنع أن يكون له مشاعر؛ وإلّا لكان وجودها إما من غيره ـ وهو محال. أما أوّلاً فلأنّه مشعّر المشاعر، وأما ثانياً فلأنّه يلزم أن يكون في كماله وإدراكه محتاجاً إلىٰ غيره وهو محال ـ وإمّا منه وهذا أيضاً محال، لأنها إن كانت من كمالاته كان موجداً لها من حيث إنه فاقد كمال، فكان ناقصاً بذاته، وهو محال. وإن لم يكن من كمالاته كان إثباتها له نقصاً؛ لأنَّ الزيادة علىٰ كمال نقص، فكان إيجادها له مستلزماً لنقصانه، وهو أيضاً محال»[1].

وقال: «بإيجاده الماهيات الجوهرية، وجعلها جواهر في الأعيان، عُرف أنّه ليس بجوهر ولا ماهية جوهرية، إذ هي ماهية إذا وجدت في الخارج لم تفتقر في وجودها العيني إلىٰ موضوع، ولا خفاء في أنَّ وجودها زائد عليها، وليس وجود الواجب زائداً عليه، بل هي عين ذاته الحقّة الأحدية من كلّ جهة، فلا يكون له ماهية جوهرية»[2].

وقال: «يعني بجعله بعض الأشياء ضداً لبعض، كالحرارة والبرودة إلىٰ غيرهما، عرف أنّ لا ضدَّ له؛ لأنّه الخالق للأضداد، فلو كان له ضدّ كان خالقاً لنفسه ولضدّه، وهو محال، ولأنَّ الضدّين أمران يتعاقبان علىٰ محلّ واحد، ويمتنع اجتماعهما فيه، ولو كان له ضدّ لاحتاج إلىٰ محل يحلّ فيه، وهو محال»[3].

وقال: «لأنّه لمّا كان خالقاً للمقارنات ومبدأ للمقارنة بينها، لم يجز أن يكون له قرين، وإلّا كان خالقاً لنفسه ولقرينه، وهو محال، ولأنّ المقارنة من باب الإضافة، والمضاف من حيث هو مضاف كان وجوده متعلّقاً بوجود الغير، فلو كان للواجب قرين، كان وجوده

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٢٢٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤، بتفاوت.

متعلّقاً بوجود قرينه، فلم يكن واجب الوجود، هذا خلف»[1] انتهىٰ، فتأمل.

قوله: ﴿ ضادّ النور بالظلمة ﴾.

أقول: [وفي التوحيد[2]، في خطبة الرضا عليه السلام، لمّا أراد أن يستعمله المأمون: (ضادّ النور بالظلمة)][3].

وفيه أيضاً مثله[4].

واعلم أنّ النور ـ علىٰ لسان أهل الظاهر[5] ـ: كيفية تعرض للجسم، وتنقسم إلىٰ: مستنير بذاته ـ كالشمس ـ وبغيره، كالجدران المستنيرة بها والقمرِ، أو بواسطة، كوجه الأرض المستنير بالقمر ليلاً، [المستنير من الشمس][6].

وأمّا ما يقتضيه النصّ والاعتبار ـ كما مرَّ في تفسير[7] ﴿ اللهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[8] ـ فهو أنّ النور مرادف للظهور، وكلّما اشتدّ ظهوره وإظهاره اشتدّت نوريته، ولا تخصيص له بهذه الكيفية العارضة الجسمية، بل إنّما سمّيت به لما فيها من الظهور والإظهار.

وما يُفهم من النصّ من أن التقابل بينهما تقابل التضادّ، وهو ظاهر مذهب المتكلّمين[9]، حيث جعلوا الظلمة كيفية وجودية. ومذهب جماعة منهم والحكماء: أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، حيث عرّفوا الظلمة بعدم الضوء عمّا شأنه أن يكون مضيئاً.

وعند التأمل: التقابل تضادّ، إذ العدم المحض لا يقال: هو ضدّ الوجود، وإن اعتبر بحيثية محلّه كان وجوداً، مع أنّا نقول: باعتبار قبوله للنور يقال: عدم ملكة، وباعتبار تحقّق تلك الصفة بعدُ ـ المنافية لآخر ـ يكون ضداً، فإنّ الجهل المركّب، الذي هو محلّ الظلمة، ليس بعدم محض، وإلّا لم يكن مركّباً، وهو ضدّ العقل، كما سبق في المجلّد الأول.

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٢٢٤، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص٣٧، ح ٢.

(٣) من «ب».

(٤) «التوحيد» ص٣٠٨، ح ٢.

(٥) انظر: «شرح المواقف» ج ٥، ص ٢٥٣؛ «إرشاد الطالبين» ص ٧٦؛ «الأسفار الأربعة» ج ٤، ص ٩١ ـ ٩٥.

(٦) في «أ»: «المستنيرين بالشمس».

(٧) مرّ ذلك في باب معاني الأسماء من هذا المجلد، شرح الحديث الرابع.

(٨) «النور» الآية: ٣٥.

(٩) انظر: «إرشاد الطالبين» ص ٧٧.

ولكن لمّا كان من شأنه وإمكانه قبول العلم، ولذا كلّف، وهو فرع الاختيار، وهو لازم الوجود، ولذا تعلّق الجعل به كما سبق. وعنهم عليهم السلام: (مبدع النور والظُّلَم)[1].

والمراد بهما قوسي العقل والجهل، ويرجعان إلىٰ الوجود والماهية، وبينهما امتزاج إعدام لأحدهما، وتداخل متعاكس، وبها ينقطع مخروط الظلمة قبل النور؛ لأنّه عن يسار العقل، وللبسط محل آخر، فتحقّق التضاد.

ولا تخصّ الظلمة بالكيفية المفتقرة إلىٰ موضوع، كما أنّ النور لا يخصّ بالكيفية الظاهرة خاصّة، فتدبّر.

قوله: ﴿ واليبس بالبلل ﴾.

أقول: اليبس ـ بالضم ـ مصدر، وبالفتح: اليابس، والبلل: الندىٰ، فهو خفيف الرطوبة.

قوله: ﴿ والخشن باللّين، والصرد بالحرور ﴾.

أقول: الصرد ـ بالفتح والسكون ـ البرد، والحرور: الريح الحارّة، وهي بالليل، كالسموم بالنهار. وتضادّهما ظاهر، لاشتمالهما علىٰ الحراره والبرودة.

قوله: ﴿ مؤلّف بين متعادياتها، ومفرّق بين متدانياتها ﴾.

أقول: كما يوجد ويشاهَد في المركّب، من الأُمور المتضادّة في المواليد الثلاثة، وغيرها من المركّبات، فإنّه يقتضي تأليفاً وانكساراً، وإلّا لم يحصل التأليف ويَقُم المركّب، وأحدهما لم يقهر الآخر ويغلبه، وإلّا لم يقم ذلك المركّب ويحصل فيه أثره، والواقع بخلاف ذلك.

وفي النصّ: (خلق الله ملكاً نصفه من نار، ونصفه الآخر من ثلج، فلا الثلج يطفئ النار، ولا

---

(١) «إقبال الأعمال» ص ٥٠٠؛ «بحار الأنوار» ج ٩٥، ص ١٦٢، ح ٥، وفيه: (وربّ الليل والنهار... والظُّلَم والأنوار).

النار تذيب الثلج)[١] فسبحان جامع الشتات، والمؤلِّف بين المتعاديات والمتباعدات، مكاناً وفعلاً، ولا شكّ أنّ التأليف بين المتباعدات ـ كالعناصر مثلاً ـ يقتضي التفريق بين المتدانيات من أجزاء تلك العناصر، وكذا تفريق المركّب منها بعد، وبين الروح والبدن.

وأكثر النسخ برفع (مؤلّف) و(مفرّق) وفي بعض بالنصب على الحالية، والأمر هيِّن.

واعلم أنَّ جميع الأشياء أصلها من طبائع أربع، وإذا أضفت بعضها لبعض فبينها اختلاف وائتلاف، وكذا الطبائع الأربع، فالحرارة والبرودة ـ وجميع صفاتهما، وأحوالهما ولوازمهما ـ متخالفان، والرطوبة واليبوسة كذلك متوافقان، وإذا اجتمعا يحصل الائتلاف بالمصالح، فالرطوبة للحرارة واليبوسة، والبرودة تناسبها اليبوسة، وهي تناسب الحرارة، والرطوبة واليبوسة يجتمعان بواسطة الحرارة والبرودة، فحصل الائتلاف بينهما، مع بقاء كلّ منها علىٰ فعله، من غير إبطال له أصلاً، وإلّا لم يحصل المركّب منها، ولم يظهر منه فعلها.

ومنشأ ذلك وأصله من الوجود ـ وصفته الحرارة ـ والماهية، ولها البرودة والظلمة، وللأوّل النور، والربط بينهما بمقتضىٰ الرحمة، والمودّة منها الرطوبة واليبوسة، فاختلفت الأشياء وائتلفت، وهذا في كلّ مخلوق عام، وكلّ شيء [مختلف][٢] من وجه ومؤتلف من وجه آخر، فهما [يردان][٣] عليه، وحركة الأشياء علىٰ بدء الوجود، وقطبه بالائتلاف، وباعتبار مقارناتها وأطوارها ظهر الاختلاف بتناكر أو غيره، والله المؤلِّف بينها أيضاً، فتدبّر.

قوله: ﴿دالّة بتفريقها علىٰ مفرِّقها، وبتأليفها علىٰ مؤلِّفها، وذلك قوله تعالىٰ: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[٤]﴾.

أقول: (دالّة) خبر لمبتدأ محذوف، أو حال، لا يوجب اختلاف معنىً.

ولا خفاء في دلالة الأشياء ـ من جهة التفريق والتأليف الكاملين ـ علىٰ وجوده تعالىٰ وصفاته الذاتية وتنزيهه، إذ كلّ تفريق لابدّ له من مفرِّق، وكذا التأليف، ولابدَّ من كون المفرِّق والمؤلِّف منزَّهاً عن التفريق والتأليف، وإلّا احتيج إلىٰ مؤلِّف آخر، فليس الأول

---

(١) «تفسير فرات الكوفي» ص١٤٣، ح١٧٥، بتفاوت.

(٢) في «أ»: «يختلف».

(٣) في «أ»: «يرادان».

(٤) «الذاريات» الآية: ٤٩.

بالمؤلِّف الحقيقي.

ولا خفاء أيضاً أنّ حسن التأليف، وكمال انتظامه، جملة وفرادىٰ، دالّ علىٰ حكمة مؤلّفه وعلمه، إذ مفيد الكمال أولىٰ [به][1]، ولابدَّ من تخالفهما ذاتاً، وإلّا لقام التأليف فيهما، ولم يكن أحدهما بالصانعية أولىٰ من العكس، وكذا المصنوعية، ويلزم من وجوب المخالفة الذاتية أن لا تجري صفات أحدهما علىٰ الآخر، ولا يجمعهما قدر مشترك أصلاً، فلا تقوم صفة أحدهما في الآخر، وهذا حقيقة نفي التعطيل والتشبيه، فتدبّر.

وقوله: (وذلك) إشارة إلىٰ التفريق والتأليف والدلالة، فاستدلال الإمامعليه السلام بالآية ـ علىٰ ذلك ـ دليل علىٰ أنّ الشيء ليس المراد به الجنس.

والأزواج هي المزدوجات منها، كالسواد والبياض، والذكر والأُنثىٰ، والعلم والجهل، كيف ولفظ ﴿ كلّ شيء ﴾ يدل علىٰ العموم؟ بل من كلّ فرد فرد خلق زوجين، أي مزدوج، فإنّه يصدق علىٰ الفرد مع آخر أنّه مزدوج، ومعلوم أنّ كلّ ممكن زوج تركيبي، كيف ووجوده يغاير ماهيته، كيف [وليس وحدة ما سواه حقيقية مطلقاً من كلّ الوجوه؟ بل تختلف، وحقيقتها له تعالىٰ.

وقوله: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ أي تذكرون من الازدواج الدالّة علىٰ الموجد تعالىٰ، مع تنزيهه وتمجيده.

وبتحقيق النظر: كلّ مخلوق مربع، وله نسب وجهات أربع، فهو زوجان ـ تثنية زوج ـ ولا حاجة إلىٰ التجوّز، والتأليف يدل علىٰ التعريف، وهما في جميع المخلوقات، فصحَّ الاستدلال بالآية، فتدبّر.

قوله: «ففرّق بين قبل وبعد، ليعلم أنَّ لا قبل له ولا بعد له، شاهدة بغرائزها أن لا غريزة لمغرزها، مخبرة بتوقيتها أن لا وقت لموقّها».

أقول: (فرّق) بالتشديد، فمعنىٰ القبلية في الممكن غير البعدية، للتقييد الزماني، وهو دليل علىٰ أنّ لا قبل له ولا بعد له، وإلّا لم يكن المفرّق، إذ الزماني لا يفرّق، فله حينئذٍ قبل وبعد، فهو مسبوق، فهو قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، فقبليته بمعنىٰ أزليته،

---

(١) من «ب».

بمعنىٰ بعديته، أي ابتدائيته، بلا فرق بوجه أصلاً.

ولا خفاء في افتقار الممكن بطبعه وأعراضه وصفاته، فالأشياء][1] شاهدة بغرائزها وحقائقها علىٰ أنّه تعالىٰ لا طبيعة له، وإلّا اشتبها، فتنفىٰ عنه صفاتها، فالحقائق مقرّة، وإن أنكر اللسان في بعض.

وفي بعض خطب علي عليه السلام في النهج، أو التوحيد: (**فهو الذي تشهد له أعلام الوجود، علىٰ إقرار قلب ذي الجحود**)[2]؛ وذلك لقيام أثر المصنوعية في كلّ فرد فرد، طبعاً وصفةً، فالأشياء كما دلّت بطبعها وصفاتها علىٰ وجوده تعالىٰ، وعدم جواز تعطيله، كذلك هي شاهدة بطبعها علىٰ وجوب تنزيهه تعالىٰ. ومرَّ البيان في غير موضع.

وكذا توقيتها دالٌّ علىٰ انقطاعها، فهي مسبوقة، فلو كان لموقّتها وقت لم يكن الأوّلَ الحقيقي، لانقطاعه حينئذٍ إلىٰ غاية، فهو مسبوق بالغير، وقابل للزيادة، فيقبل النقيصة، فيكون حادثاً.

تتمة: لماكان وجود الله أحداً خالصاً، ولا اعتبار لغيره معه، لا وجود جمعي، كما قال الملّا في الشرح[3]، وكلّ ما في الممكن من صفة، فإنّه خلوّ منه، ففرّق بينهما فيه ليعلم خلوّه، ولكلّ [واحدة][4] في الممكن حدّ، سواء افترقا أو اجتمعا. وكذا لو قلت: (ففرق) بالتخفيف، فليس لهما فيه تفريق أو فرق، بل هو قبلٌ بما هو بعد في قبله ببعده، فهما يجتمعان بالنسبة له بجهة واحدة، ويرتفعان أيضاً، وهما صفة فعل لا ذات، والقبلية الذاتية لا اعتبار معها ولا إضافة لغيرها، ولا ذكر بوجه، لا نفياً ولا إثباتاً.

قوله: ﴿حَجَبَ بعضَها عن بعض؛ ليُعلَمَ أن لا حجاب بينه وبين خلقه﴾.

أقول: إذ لو كان بينه وبين خلقه حجابٌ غير خلقه ـ كما سمعت وستسمع ـ لم يحجب بعضها عن بعض، وإلّا تساويا في القصور؛ لاقتضاء الحجب ذلك، والله منزّه عنه وعن العجز أيضاً، إذ كلّ محجوب ممنوع محصور لا يعدو مقامه.

وأيضاً المحجوب ممنوع، فلا يتصرّف في جميع خلقه، لكن التصرّف جارٍ، والأشياء

---

(١) ليست في «ب». (٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ٤٩، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٣٦. (٤) في «ب»: «واحد».

محجوبة بعضاً ببعض، فكلّ سافل محجوب بالعالي، وكلّ ذي مقام لا يعدوه، فليس له تعالىٰ حجاب خارج مانع، وإلاّ لما ظهر للكلّ في الكلّ.

قوله: ﴿كان ربّاً إذ لا مربوب، وإلهاً إذ لا مألوه، وعالماً إذ لا معلوم، وسميعاً إذ لا مسموع﴾

أقول: قد مرَّ لك هذا اللفظ مشروحاً في باب صفات الذات[1] وغيرها.

وفي خطبة الإمام الرضاعليه السلام، كما في أمالي الشيخ وغيرها: (**له معنىٰ الربوبية إذ لا مربوب، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه، ومعنىٰ العالم ولا معلوم، ليس منذ خلق استحق معنىٰ الخالق، ولا من حيث أحدث استفاد معنىٰ المحدث، لا يغيّبه «منذ»، ولا يدنيه «قد»، ولا يحجبه «لعلّ»، ولا يوّقته «متىٰ»، ولا يشتمله «حين»، ولا يقارنه «مع»، كلّ ما في الخلق من أثر غير موجود في خالقه، وكلّ ما أمكن فيه ممتنع من صانعه، لا تجري عليه الحركة والسكون، كيف يجري عليه ما هو أجراه، أو يعود فيه ما هو ابتداه؟ إذن لتفاوتت دلالته، ولامتنع من الأزل معناه، ولما كان للبارئ معنىً غير المبرأ.**

لو حدَّ له وراء لحدَّ له أمام، ولو التمس له التمام للزمه النقصان، كيف يستحق الأزل مَن لا يمتنع من الحدث، وكيف ينشئ الأشياء مَن لا يمتنع من الانشاء؟

لو تعلّقت به المعاني لقامت فيه آية المصنوع، ولتحوّل عن كونه دالاًّ إلىٰ كونه مدلولاً عليه، ليس في مجال القول حجّة، ولا في المسألة عنه جواب، لا إله إلّا الله العلّي العظيم)[2].

ومرَّ لك إبطال عدّ مثل الخالقية والمحدثية من الإضافات [ومنشؤه النصّ علىٰ المعنىٰ النسبي، أوَ لا علموا أنّ له معنىٰ الخالقية، لا ظاهر الخالقية، ومعنىٰ الأُلوهية لا ظاهرها؟][3] فافهم.

وذكر ابن بابويه بعد كلام الإمامعليه السلام: (**ثمّ أنشأ يقول:**

ولم يـزل سـيّدي بـالحمد مـعروفا ... ولم يـزل سـيّدي بـالجُود مـوصوفا

---

(١) «هدي العقول» ج ٥، الباب ١٢، ١٣.

(٢) «أمالي الشيخ الطوسي» ص ٢٣ ـ ٢٤، ح ٢٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في « ب »: «ومنشأ التوهم، ولم يفرّقوا بين معناها وظاهرها، كما في النص».

وكـنتَ إذ ليس نـورٌ يسـتضاءُ به ... ولا ظـلامٌ عـلىٰ الآفـاق مـعكوفا
وربُّـنا بـخلاف الخـلق كُـلِّهم ... وكلّ ما كـان فـي الأوهـام مـوصوفا
فـمن يُـرده عـلىٰ التشبيه مـمتثلاً ... يرجـع أخـا حـصَرٍ بـالعجز مكـتوفا
وفـي المـعارج يـلقىٰ مـوجُ قـدرته ... موجاً يُعارض طـرف الروحِ مكـفوفا
فاترك أخا جدلٍ فـي الديـن مـنعمقاً ... قـد بـاشر الشكُّ فـيه الرأيَ مأووفـا
واصـحب أخـا ثـقةٍ حُـبّاً لسيّده ... وبـالكرامـات مِـن مـولاه مـحفُوفا
أمسىٰ دليل الهدىٰ في الأرض منتشراً ... وفي السـماء جـميل الحـال مـعروفا

قال: فخرَّ ذعلب مغشيّاً عليه، ثمّ أفاق، وقال: ما سمعت بهذا الكلام، ولا أعود إلىٰ شيءٍ من ذلك)[1].

خـاتمة: يتّضح فيها مجمل حديث ذعلب وغيره، ويعرف بها طريق معرفته، فنقول:

اعلم أنّ معرفة الله تعالىٰ بالاكتناه القلبي، أو المعنىٰ العقلي ـ أو التصوّر النـفسي، أو الخيال، أو الحسّ، أو اللمس، أو بمشعر من المشاعر ـ لا يمكن، فإنّه ليس من جنسها، وهو مؤثر وهي أثره، فلا تحيط بمؤثرها، ولا الصفة بموصوفها، وإلّا كان الأثر مؤثراً، بل أقوىٰ منه، وجرىٰ عليه ما أجراه علىٰ خلقه، ولا يستدلّ عـليه بـصفات خـلقه، من التـركيب والافتقار، وسائر حدود المخلوق، وإلّا تشابها.

نعم، نستدلّ عليه بأسمائه وصفاته التي عرّفك فـي نـفسك، بـنفس التـجلّي، ولولا تعريفك في نفسك ذلك ما عرفته ولا وحّدته، فتكون معرفته تعالىٰ معرفةَ دلالةِ توصيفٍ بما وصف نفسه لك في ذاتك، وهي ما ذكره الإمام عليه السلام في هذا البيان الحقّ، من أوّله إلىٰ آخره، وبه تقع الرؤية، وأينها والإحاطة؟ ولا فرق فيها بين الدنيا والآخرة، وقد وقعت في عوالم الذرّ وهنا، وستقع أيضاً في الآخرة.

وقوله: (لا يعرف بخلقه) في بعض الأحاديث[2]، أي بصفاتهم، فإنّه منزّه عنها، ومثل: (إنّ الله يعرف بأسمائه وصفاته)[3]، وما روي: (من عرف نفسه فقد عرف ربّه)[4] فهي معرفة

---

(١) «التوحيد» ص٣٠٩، ح ٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٦٨، ح ٢؛ ص ١٨٨، ح ١٥؛ «التوحيد» ص ٢٨٥، ح ١، بالمعنىٰ.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٥، ح ١، وفيه: (ولكن يُدلّ علىٰ الله عزّوجلّ بصفاته، ويُدرَك بأسمائه).

(٤) «مصباح الشريعة» ص ١٣؛ «مشارق أنوار اليقين» ص ١٨٨؛ «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٢، ح ١٤٩؛

دلالة من حيث نظرها بالأثرية.

وما أشار لهعليه السلام من الصفة الدالّة، بأن تنظر لها من جهة النسبة إلىٰ أعلىٰ، وهذا لا يوجب اكتناهاً وإحاطة، كما قاله الأشاعرة وجماعة من المتصوّفة، بل هو عنه بمراحل، وكيف يحيط به مَن لا ذكر له ولا اعتبار بالنسبة إلىٰ ذاته بوجه أصلاً ؟!

ولا تحدّ الذات إلّا نفسها، وكلّ مدرك فهو وراءه، وكلّ مدرك محدود، وكذا ما يشار له وبه، وأين ذلك والواجب تعالىٰ؟! ولهذا أنت حين التفاتك واستدلالك عليه بشيء ـ أو دعائك أياه بلفظ ـ لا تنظر له من حيث التركيب والحدود والتشبيه، وسائر أحكام الإمكان، وإنّما تنظر له من حيث محض الدلالة والصفة المشار لها، الدالّة علىٰ التنزيه.

وفي دعاء الحسين: (أمرت بالرجوع إلىٰ الآثار) إلىٰ أن قال: (حتّىٰ أرجع إليك منها، كما دخلت إليك منها، مصون السرّ عن النظر إليها، ومرفوع الهمّة عن الاعتماد عليها)[1].

وهذه صفة مخلوقة، تجلّىٰ بها لخلقه، لمعرفة الدلالة، وأينها والإحاطة؟ وكيف يكتنه ما لا يعرف إلّا بأسمائه وصفاته؟ وهي إنّما تدلّ علىٰ رسم المسمّىٰ، فبه يتوجّه ويستدلّ علىٰ المجهول المطلق والمعلوم بها، فأين الرؤية الإحاطية، أو ظهور المؤثر بذاته للأثر؟ بل لا يوجده عنده وفيه إلّا بصفة الدلالة، وإلّا اشتبها وتماثلا.

ولا شكّ أنّ وجوده بالصفة والدلالة [عامّ][2] دنياً وآخرة، وفي كلّ آن ولحظةٍ، ولا يختصّ بمقام دون آخر، بل يعمّ، وإلّا لم يعمّ الصنع ولا ظهور الدلالة، وليس كذلك، وإذا وجد في مقام فكذا في الباقي، فليس في خلقه تفاوت، ولا تفاوت فيه.

ونحوه نقول في استحالة اكتناهه والظهور الذاتي، بل لا ظهور إلّا ظهوره تعالىٰ في الآثار، كما أنّه لا إحاطة به في جميع مقامات الوجود الظهورية، غيباً وشهادة، فهو أظهر الأشياء، وبطنَ بما ظهر في بطونه بظهوره.

وقال الرضاعليه السلام في كلامه لعمران: (وقد علم ذوو الألباب أنّ الاستدلال علىٰ ما هناك لا يكون إلّا بما هاهنا)[3]؛ لأنّ الممكن لا يدرك في مقامه، والظاهر دليل الغيب، كلٌّ بما يناسبه، وهذا الكلام منهعليه السلام أصل كلّي يتفرّع منه عدّة أُصول وقواعد، والسافل دليل

---

(١) «إقبال الأعمال» ص ٦٦٠، صححناه علىٰ المصدر. ☚ «الغرر والدرر» ص ٥٨٨، الرقم: ٣٠١.

(٢) في «أ»: «فقام»، وفي «ب»: «فعام».

(٣) «التوحيد» ص٤٣٨، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

العالي بما ظهر له به، والعوالم متطابقة، قال الله: ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾[١].

ولهذا كانت الدنيا دليل على الآخرة، فالحكم واحد، إلّا أنّ تلك أعلىٰ بأربعة الآف وتسعمائة مرتبة. فكلّما كان الله مدركاً ومعروفاً في مقام ـ بغير اكتناه ـ وجب ذلك في كلّ مقام، ومتىٰ استحال في مقام استحال في جميع المقامات والعوالم.

وحيث اتضحّ لك البيان، فاستمع لنقل ما قاله جماعة في شرح الحديث، ليتّضح لك عدم إصابتهم الحقّ، ووقوعهم في المضيق، لمّا تاهوا وأخذوا [بأهوائهم][٢]، وزعموا أنّها الحكمة، وهي عن معرفة كيفية الاستدلال والدليل في بُعدٍ بعيد، ومتوغّلة في الباطل، وإن كان فيه تطويل، كلّه لإيضاح الحقّ، وإبطال الباطل، ودفعاً للتشبيه والاشتباه علىٰ الناظر لكلامهم، تقليداً أو ركوناً.

قال محمد صادق بعد نقله حديث ذعلب: «أقول: قد علمت أنّ الله تعالىٰ لا يدرَك بالأبصار؛ لأنّ الأبصار لا تدرك شيئاً إلّا بأن يكون في مقابل، وأن يكون متلوّناً ليقبل الضوء، وعلىٰ حدّ من القرب والبعد، وعلىٰ جهة معيّنة من الجهات، وغير ذلك من الأُمور التي هي مختصّة بالجسمانيات، وذاته الأقدس منزّه عن كلّها، فلا يدرَك بالأبصار؛ لعدم شرائط إدراكها، فلو كان هذا الإدراك بلا تلك الشروط، بحيث لا تستلزم جسمانيته تعالىٰ ـ كما تدرك العقول الصرفة ذواتها الصرفة ـ لا بأس بأن يقال: إنّه يدرَك بالأبصار، مع أنّه محال بالأدلة العقلية المبيّنة في موضعه، فانحصر إدراكه بالقلب لا بالعلم الحصولي؛ لأنّ المدرك بهذا العلم هو الصورة، لا ذات المدرَك، فإنّ الصورة غير الذات، وإلّا يكون ذاتاً لا صورة الذات، مع أنّ الكلام فيها، فإنّ الصورة ليست ذاتاً، بل وجه من وجوهها.

ثمّ الإيمان تصديق بالله، والتصديق كما يكون بالعلم الحصولي يكون بالعلم الحضوري [وكما يكون بالقول يكون بالوجود، والتصديق بمعنىٰ الثاني حقيقة التصديق بمعنىٰ الأولىٰ.

فرؤية القلب إن كان بالعلم الحضوري][٣]، فممكن[٤] أن يُرىٰ، مع أنّه لا يتيسر للكلّ، بل للمصطفين الأخيار، الذين أذهب الله عنهم الرجس البشري، وطهّرهم عن التعيّنات تطهيراً».

---

(١) «الملك» الآية: ٣.

(٢) في النسختين: «بأهويتهم».

(٣) ليست في «ب».

(٤) في «ب»: «ممكن».

أقول: الله منزّه عن إدراك الجسمانيات وغيرها، والأبصار المذكورة في القرآن، المنفية عنه تعالىٰ، أعمّ من أبصار العيون والعقل والقلب، ولا فرق في استحالته بالنسبة إليه تعالىٰ بين اشتراطه بما ذكر وعدمه، لو فرض إمكانه بدونها، ولا يمكن أن يرىٰ ويحاط بـه، لا بالحصول ولا بالحضور، وحتّىٰ لمحمدﷺ أشرف الكلّ، وما نسبه له افتراء عليه.

ولقد أبطل كتابُه الذي أتىٰ بـه رؤيـته مـطلقاً، وأنـهﷺ إنّـما ﴿ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ﴾[1]، وآيات الله غير الله.

وما أوّل به آية التطهير غير مطابق للحقّ، والمطابق تطهيرهم من النقائص المذكورة في موضعها، لا التعيّن، فلا انسلاخ لهم عنه، فتأمل.

قال: «ثمّ قال‏عليه السلام: (**إنّ ربي لطيف اللطافة**)... إلىٰ آخره، يعني [أن][2] ربي جاعل اللطافة لطيفة، ولو لم تكن اللطافة لطيفة لم يجعل كلّ ما قام به لطيفاً، وجاعل العظمة عـظيمة، والكبرياء كبيرة، والجلالة جليلة، فكلّ منها من مخلوقاته، ولا توصف ذاته الأقدس بشيء منها وبمقابلها؛ لأنها إذا كانت مجعولة منه تعالىٰ كانت فعلاً له تعالىٰ، والفاعل قبل الفعل، فذات الفاعل في الرتبة قبل الفعل، وخالي عن الفعل، فلا توصف ذاته بالفعل وصفاً يعتبر أنّه عين ذاته تعالىٰ».

أقول: **قوله:** «فلا توصف»... إلىٰ آخـره، يـعني أنّـه يـوصف ذاتـه بـالفعل [والظـهور الإمكانية][3] باعتبار ظهوره فيها، وهو منزّه عنها بحسب ذاته، وهـذا جـوابـه فـي آيـات التشبيه، لكنّه يبطل أوّل كلامه، والأدلة النافية عنه ذلك عامّة له بحسب الذات والظهور، وهو علىٰ ما كان حال وجود العالم وبعده.

قال: «وكذلك ربي جاعل القبل قبلاً، والبعد بعداً، ولا يوصف بالقبل والبعد، لما مرّ».

أقول: علىٰ قوله السابق يوصف بها من حيث الظهور، ولا يوصف بها من حيث الذات.

قال: «وقال‏عليه السلام: (**شاء الأشياء لا بهمة**) الهمة: القصد بالوهم، والله تعالىٰ ينزّه عن ذلك؛ لأنّه من خواص الجسمانيات (درّاك لا بـخديعة) أي درّاك الشـيء بـذاتـه وبـوجوده، لا بواسطة الأمور التي هي مخفيّة عن الناس، والناس لا يشعرون بها».

أقول: لظاهر كلامه معنىً صحيح، غير ما يقصده علىٰ قواعده، ولوضوح بطلانها في

---

(١) «النجم» الآية: ١٨.
(٢) من «ب».
(٣) في «ب»: «والقاهر الإمكان».

غير موضع نعرض عن البحث معه هنا.

قال: «وإنّه تعالىٰ (في الأشياء كلّها غير متمازج)؛ لأنّ المزج يكون بين الشيئين المتبايني الوجود، وليس مبايناً في الوجود منه مطلقاً، ويكون المزج بتلاقي السطح بالسطح، وهذا [علامة الجسمانية][١] والله تعالىٰ منزّه عنها.

فالحق أنّ الأفعال مستندة إلىٰ أنحاء وجودات العباد، والمشيئة أيضاً من أفعالهم؛ لأنّ الوجود هو منشأ الآثار لا غير، والمشيئة من الآثار، ووجودات العباد كلّها من الله؛ لأنّ كلّ وجود داخل في إحاطته، وليس شيء خارج عن قهره وسلطنته.

(ولا بائن منها)، فإنّ التباين بين الشيئين اللذَين يكونان متغايرين، وقد علمت أنّ ليس شيء خارجاً عن ربوبيته، بدليل التناسب والارتباط بين كلّ علّة ومعلول، فكيف يمكن أن يقال: إنّه تعالىٰ يخلو عنه؟ وهو مغاير عنه تعالىٰ، وكذا المباشرة».

أقول: جميع ذلك نعوذ بالله من اعتقاده، وملخصه: أنّ الوجودات كلّها لمّا كانت نفس وجوده أو داخلة فيه ـ فهي ليست مباينة ولا مغايرة؛ لأنّه إنّما يكون بين شيئين، ولا شيئين في الوجود ـ [تحقق][٢] أنّه لامداخلة وممازجة ولا مباينة، لا أنّ هنا وجوداً واجبياً وآخر إمكانياً، وظاهراً ومظهراً وظهوراً حقيقة، ولا مداخلة بينها ومعه تعالىٰ، ولا ممازجة، ولا يخفىٰ بطلان الأوّل، ويرجع إلىٰ إبطال كلام الإمام عليه السلام.

ولكن سرّ ما نقول: هو أنّ بينه وخلقه مباينة صفة لا مباينة عزلة، فلا يوصف تعالىٰ بمباينة ولا ممازجة. ومباينة الصفة كما نقول، لا كما يقوله الملّا وحزبه، ولا نسبة ورابطة بين ذات الله ومصنوعاته، بل هو خلوّ من خلقه، وخلقه خلوّ منه، لكن مباينة وخلوّ صفة لا خلوّ عزلة، ولو بحسب الصلوح والذكر.

والحاصل: أنّ كلامه متفرّع علىٰ قواعد أهل [التصوف][٣] الساعين في إطفاء نور الله، ﴿وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ﴾[٤].

هذا، ونقول علىٰ ما قاله في معنىٰ المتشابه ـ وجواز وصف الله تعالىٰ بصفات خلقه، في مقام الظهور والتجلّي الذاتي في مرايا الإمكان ـ: يمكن علىٰ ذلك وصفه بالمداخلة والممازجة. ويقال ـ علىٰ قوله أيضاً ـ: إنّه يعلم بعلم، فيقدر بقدرة، ويخلق من شيء، إلىٰ باقي

---

(١) في «أ»: «علاقة الجسمانيات».

(٢) في «أ»: «محقق».

(٣) في «النسختين»: «المتصوّفة».

(٤) «التوبة» الآية: ٣٢.

صفات الممكنات، تثبت له في إحاطته بخلقه وظهوره بهم، فهم هو من وجه عنده، كما صرَّح به قبلُ ويأتي.

ومن تأمل فيما بيّن به كلامهم عليهم السلام، وشرح به خطبهم الآتية، وجده ضلالاً مأخوذاً من قواعد المتصوّفة، وأنّه تحريف للكتاب والسنة، كما هو ظاهر ممّا أوقفناك عليه من كلامه وأمثاله، وإن لازمنا الاختصار، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفه المشبّهون.

واعلم أنّه إذا أُطلِق علىٰ الله مثل لفظ: «كان» و«يكون» من أدوات الزمان، فيجب تجريدها عنه، وعن معنىٰ الدهر والسرمد، بل المراد بها الثبوت في الأُزل وعدم الزمان.

وفي دعاء الجمعة من السجّادية: (كلّ ذلك كان ولم تزل، وهو كائن ولا تزال)[١].

وعن علي عليه السلام: (إن قيل: كان، فعلىٰ تأويل أزليّة الوجود، وإن قيل: لم يزل، فعلىٰ تأويل نفي العدم)[٢] وعلىٰ ذلك يُنزّل كثير في القرآن والأدعية وغيرها، ولها وجوه أُخر ليس هنا موضع بيانه.

والربّ ـ بمعنىٰ: السيّد أو المعبود، أو الصاحب، أو المالك، أو الثابت ـ له مراتب إن شئت قل: هي خمسة، أو ستة، أو أربعة، أو ثلاثة، فقوله عليه السلام: (له معنىٰ الربوبية) ـ وكذا في الأُلوهية والخالقية، وكذا في العالم، (إذ لا مربوب) و (لا مألوه)، ولا مخلوق و(لا معلوم) ـ هي مرتبة الذات وربوبيتها وعلمها وإلوهيتها بذاتها، لا باعتبار نسبة أو إضافة، أو مربٍّ أو معلوم أو عابد، لا بحسب الكوني، ولا الاعتباري والامكاني.

ومعلوم أنّه لا يمكن اعتبار معنىً [أو][٣] عين في مقام الذات، إذ لا يمكن أن يكون معها غيرها، ولا ذكر لها معها أو فيها بوجه، لا كما قيل: إنّ الأعيان ثابتة فيها أو معها، أو الصور العلمية، أو ملاحظة النسب أو الإضافة.

وببطلان الأُعيان الثابتة والصور العلمية، يبطل جميع ما ذكره الملّا ـ في مفاتيح غيبه[٤] ـ وتلامذته في ظهور الله وتجلّيه، ومبدأ السعادة والشقاوة، وسرّ القدر، وعدم مجعولية الماهيات ونحوها، فيبطل التوحيد وما انطوىٰ عليه، فالله أحدي بكلّ وجه واعتبار ووهم، كما عرفت، وجميع أنحاء الغيرية والمخالفة لا تحقّق لها معها أو فيها بوجه أصلاً.

---

(١) «الصحيفة السجّادية الكاملة» ص ٢٠٥، دعاؤه في يوم الفطر.

(٢) «أمالي الشيخ الصدوق» ص ٢٦٤، ح ٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في «أ»: «لو».

(٤) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١، ٣٣٥.

وهذ المرتبة الأُولىٰ من معاني الربوبية، وهي التي عناها الإمام عليه السلام هنا.

والثانية: مرتبة الذكر الإمكاني لا الكوني، وهي المقام الأعظم و[الاسم][1] الأتم الذي لا يحاط به ومنه، إلّا بما يشاء الله، وهو مقام الإجمال والوحدة المخلوقة الدالّة، وأبسط الكلّ، وأعظم آياته الدالّة عليه، ومقام المادة الكلّية الأولية، والظاهر بالمثل الفاعلي [والسبب][2] الكلّي، وفعل الفاعل الذي ظهر به، ولهذا [عمل][3] فيه وتقدّم عليه؛ لأنّ خلقته به، لا بذاته، وهو أوجده بنفسه، بلا كيف وأين، ولا يُسأل عن كيفية صدوره.

والثالثة: الربوبية إذ مربوب، كوناً وعيناً، مفصّلاً بارزاً، جامعاً لمراتبه وأسبابه، ومقام التفصيل والتمييز.

والحاصل للثانية محمد صلى الله عليه وآله، وللثالثة علي عليه السلام، فهو تفصيله والفارق، والثانية: مقام العرش، والثالثة: مقام الكرسي، مقام الكثرة والاختلافات والتنويعات والتباين، وغير ذلك.

وليست الربوبية بالمعنىٰ الثاني والثالث ذاته؛ لأنّها إذ مربوب، والذات منزّه عن ذلك، وعن أنواع المناسبة والارتباط، وإنّما هما مقام الفعل والظهور، والحامل [لهما][4] محمد وآله عليهم السلام، فكانوا العلل الأربع لذلك، كما أقامهم فيه وخصّهم به لِما هم أهله.

ومن هفوات محمد صادق ما قاله هنا، في الشرح لهذا الكلام: «وكان الله (إلهاً) بالشأن (إذ لا مألوه)، و (رباً) بالشأن (إذ لا مربوب... وعالماً) بالعلم الإجمالي (إذ لا معلوم، وسميعاً) بالسمع الاجمالي (إذ لا مسموع)».

أقول: علىٰ قوله تكون فيه جهة قوة وفعل، ويكون خلقه الخلق لحاجة واستكمل به، وهو باطل بديهة كما سبق. وعرفت معنىٰ علمه، لا كما قال، ولا تختلف الأحوال عليه تعالىٰ، وإلّا لم يكن واجب وجود، وجوده عين ذاته.

قال: «أو يقال: الأشياء موجودة بعد وجوده تعالىٰ؛ لأنّها معلولاته، فكان الله إلهاً ولا مألوه في مرتبة وجوده، ورباً ولا مربوب في مرتبة وجوده [بعد وجوده][5]» انتهىٰ.

أقول: علىٰ قواعده ـ وما سيأتي ـ لا ينطبق، وينطبق علىٰ الحقّ ببعض الإصلاح، فتأمل.

قال: «أو يقال: الأشياء بعد وجوده معدومة بذواتها، وموجودة بالله تعالىٰ، ففي

---

(١) ليست في «ب».

(٢) في «أ»: «وسبب».

(٣) في «أ»: «أعمل».

(٤) في «أ»: «لها».

(٥) ليست في «ب».

وجوداتها كان إلهاً بلا مألوه، ورباً بلا مربوب، وعالماً بلا معلوم، وسميعاً بلا مسموع، في حدّ ذواتها، ويكون الله معها بوجوده تعالىٰ».

أقول: انظر إلىٰ هذا الرجل المتصوّف الصرف، فهو عكس ما قاله مدينة العلم، وبرز من الباب، وهذه حكمة المتصوّف ومن يفرغ عن عيونهم، بل للأشياء وجودات مقيّدات ومطلقة، وكلّها مخلوقة، وليس مع الأشياء بذاته، ولا وجودها وجوده، فالممكن ـ علىٰ قوله ـ حاصل من عدم صرف ووجوب أحدي واجبي صرف، فدع حيرة الحيران، وارجع لما عرّفناك، وتأمل في كلامهم بنور المعرفة، لا بنكري أهل التصوّف.

وقال الملّا الشيرازي في الشرح لقوله: (كان رباً إذ لا مربوب)... إلىٰ آخره: «بيان ذلك مبني علىٰ مقدّمات ثلاث:

أولها: أنَّ لكلّ ماهية نحواً خاصاً من الوجود يستحيل خلافه، فالزماني يمتنع أن يكون آنياً، والآنيّ يمتنع أن يكون زمانياً، والمفارق عن المادة يمتنع أن يكون مادياً وبالعكس، والمنقسم يمتنع أن يكون غير منقسم وبالعكس، وعلىٰ هذا القياس»[1].

أقول: استحالة النحو الآخر علىٰ ما ذكر بوجه، لا مستحيلاً ذاتياً مطلقاً، فافهم.

قال: «الثانية: أنَّ الزمان والدهر والسرمد أوعية الوجود، بعضها محيط بالبعض، فالزمان وعاء المتغيّرات، والدهر محيط به، والسرمد محيط بهما، فمعيّة المتغيّرات بعضها مع بعض تقع في الزمان، ومعيّة المتغيّر مع الثابت تقع في الدهر، ومعيّة الثابت مع الثابت تقع في السرمد.

مثال الأوّل: معيّة الحركة والزمان، أو معيّة الجسم مع حركته، ومعيّة الجسم لجسم آخر، من حيث تغيّرهما.

ومثال الثاني: المعيّة التي بين العقل والزمان جملة، أو الفلك ووجود الخردلة الواحدة مع الفلك في آن وزمان، ووجود العقل مع النقطة، أو الآن.

ومثال الثالث: وجود الباري مع العقل، والعقل مع القضاء»[2].

أقول: لكلّ ما سوىٰ الله تعالىٰ وقت، ولا نسبة له تعالىٰ بالسرمد ولا بالدهر ولا بالزمان، إلّا نسبة صدورية بفعله، لا فرق فيها بين السرمد ولا الدهر ولا الزمان، فليس شيء أقرب

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٠. (٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٠.

إليه من شيء، ولا رابطة بينه وبين السرمد ولا الفعل، فنسبته له كالحجر واحدة، وتفاوتهما بحسب مقامهما؛ ونسبتهما الرابطة بفعله تعالىٰ، وبه قامت لا بذاته، وإحاطة الدهر بالزمان والسرمد بالدهر، لا إحاطة تحقّق السافل منها في العالي، فكلّ ما له مقام وجودي كوني لا يوجد في الأعلىٰ.

وإذا تعلّقت المشيئة ـ وهو مقام السرمد، ولا يزيد لها ـ [تنوّعت][1] بحسب المتعلّق، وهو الدهر والزمان، وهي في نفسها مبرّأة عن الكم والكيف، لغلبة الظهور، فتخفىٰ فيها تلك المشخّصات، وتظهر في متعلّقاتها، ووقتها السرمد، ومكانها، وباقي حدودها لا يزيد عليها، وكذا حدود الدهر ومشخّصاته، وأوّله العقول والأرواح والنفوس، وكذا الزمان، وهو نسبة المتغيّر إلىٰ المتغيّر، ويوجدان بالسرمد المساوق للمشيئة، ولا تكون مقوّمة للدهر والزمان.

والمعيّة بين كلّ وآخر معيّة ظهور، ولا يتعدّد السرمد بتعدّد متعلّقه، بخلاف الدهر، فإنّه يتعدّد بما حلّ فيه معنىً، وهو العقل، أو روحاً أو صورة أو [وهماً][2] خيالياً، والزمان يتكثّر أيضاً ويتعدّد بما حلّ فيه حسّاً، وطيّ السرمد لمن دونه بلا كيف، طيّ انقطاعي، لأنّه قائم به، قال الله: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾[3]. وتجنّسه وتنوّعه بحسب ما تعلّق به، وإن تبرأ عن [كيفه][4]؛ لأنّه سبب مطلق، والخلق مرتبط بعضه ببعض، وقائم بالمشيئة.

ووقت كلّ واحد من الثلاثة ـ ومكانه وباقي مشخّصاته ـ مساوقة لوجوده، لا تزيد عليه ولا تنقص، ولا وجود له قبلها، ولا بالعكس، بل بينهما مساوقة معيّة وجودية، ومن تأمل في ذلك ظهر له ما في كلامه من الخلل والقصور.

قال: «الثالثة: إن الباري جل ذكره جميع صفاته وحيثياته راجعة إلىٰ نفس ذاته، وكلّها موصوفة بصفة ذاته، من الوجوب الذاتي، والأحدية والفردانية، والتقدّم، والسببية لما عداه، ولهذا قالت الحكماء الإلٰهيون: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. وقال بعض المحقّقين: كلّ صفة من صفاته تعالىٰ، إذا حققت، كانت بعينها الصفة الأُخرىٰ»[5].

أقول: في هذا الكلام إجمال وخبط، وما سيأتي منه يكشف عن بطلانه، فالباري له

---

(١) في «أ»: «بتوّقت».

(٢) في «ب»: «هباءً».

(٣) «الروم» الآية: ٢٥.

(٤) في «أ»: «كيفيه».

(٥) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٠.

صفات ذاتية حكمها حكم الذات من كلّ وجه، ولا حدّ لها، ولا تُعرف اكتناهاً، بل دلالة، ولا يتصوّر حكم الذات مطلقاً من كلّ وجه، ولا إضافة لها ولا نسبة بوجه أصلاً، وجميع صفات الإضافة راجعة لفعله وصفة فعلية، ومثل: (معنىٰ الربوبية إذ لا مربوب)... إلىٰ آخره، ليس صفة إضافة، وهي عين الذات، ولا حيثية لها تخالف غيرها بوجه، لا ظاهر الربوبية التي هي صفة فعل، وهو فاعل وسبب بفعله لا بذاته، وما يكون بذاته ـ وتتحقّق فيه جميع الحيثيات والنسب والاعتبارات ـ فليس بواجب وجود من كلّ جهة، لأنك تقول: خلق ولم يخلق، وفيه جهة وجهة.

فأصل قوله هذا أنّ عنده[1] أنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، فكلّ وجود وصفة وجودٍ ثابتة له في ذاته، ووجودها وجوده، بل لا وجود غير وجوده، وإن لحقته تعيّنات اعتبارية وصور علمية غيبية، لوازم لذاته، تعالىٰ الله عن ذلك.

قال: «إذا تقرّرت هذه المقدمات، فنقول: ذاته تعالىٰ في أزل الآزال موصوف بصفات الربوبية لكلّ شيء، والألوهية لكلّ شيء، والعالمية بكلّ شيء، وهذه الإضافات وإن اقتضت أن تكون المربوبات والمألوهات والمعلومات معه، وهو معها، ولكن لما لم يمكن أن يكون المجعول مع الجاعل في رتبة الوجود الذاتي، بل قصارىٰ معيتهما أن تكون علىٰ نحو المعيّة في الوجود، التي تكون بين المتأخر بالذات والمتقدم بالذات، فيكونان معاً في السرمد، إن كانا ثابتين غير متغيّرين أصلاً»[2].

أقول: كلّه | خطأ |، وعلىٰ قوله يكون السرمد ظرفاً شاملاً للواجب وغيره، ويجمعه والعقل كما سبق، والمربوبات والصور العلمية والسرمد نفس المشيئة الفعلية، لا توجد قبلها، لا خالياً ولا مالئاً بغيرها ومعها، فهو مساوق كما عرفت.

ولا يكون مع الله غيره، حتّىٰ اعتباراً، وإذا اعتبرت الصفات الذاتية فليست بإضافية، ولا تقتضي غيرها حتّىٰ النسبة اعتباراً، فهو جعل هذه إضافية، ونفىٰ المربوب عنها، وأثبته معه تعالىٰ اعتباراً وفي السرمد، نعوذ بالله من هذا الاعتقاد، فيكون للخلق وجود في أزل الآزال، ولو من جهة الاعتبار والأعيان الثابتة، وجعل ثبوتها وثبوته تعالىٰ واحداً.

ولا معيّة بين متقدّم ومتأخر ذاتاً بوجه أصلاً، ولا بين معلول وعلّته، إلّا معيّة ظهورية، لا ذاتية،

---

(١) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٦، ص ١١٠؛ «كتاب العرشية» ص ٥.

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٠، صححناه علىٰ المصدر.

بما ظهر له به، وكلّ ما سوىٰ الواجب ذاتاً أو معنىً متغيّر ومركّب، لكنّه في كلّ شيء بحسبه.

قال: «وإن كان كلاهما متغيّر الوجود، فلابدَّ أن يكونا معاً في الزمان أو في الآن، إن كانا دفعي الوجود»[1].

أقول: ما فيه ظاهر ممّا سبق.

قال: «فإذن معيّة الباري تعالىٰ لكلّ موجود نفس تقدّمه الذاتي عليه، ولخصوص الحوادث الزمانية نفس بقائه السرمدي وحدوثها الزماني، إذ لا يتصوّر بينهما معية وراء هذه المعيّة، كما أنَّ معيّة أجزاء الزمان والحركة بعضها لبعض، ليست إلّا اتصالها التدريجي المستلزم لتقدّم بعضها علىٰ بعض، وتأخر بعضها عن بعض، تقدّماً زمانياً، وتأخراً زمانياً، لا يجتمع المتقدّم بهذا التقدّم مع المتأخر، فمعيتها في الوجود الدهري عين تقدّمها وتأخرها الزمانيين، إذ لا يتصوّر بينها معيّة غير هذه المعيّة.

فعلىٰ هذه القاعدة ثبتَ وتحقّق أنّ كونه تعالىٰ رباً إذ لا مربوب، لا ينافي كونه مع كلّ مربوب، الذي هو شرط التضايف، وكذا كونه سميعاً بصيراً، حيث لا مسموع ولا مبصر، لا ينافي كونه مع كلّ مسموع ومبصر، كما هو شرط المضافين، وهكذا الأمر في كونه خالقاً رازقاً غفوراً رحيماً، وغيرها من الصفات الإضافية، فإنَّ نسبته تعالىٰ إلىٰ جميع الزمانيات والمتجدّدات نسبة واحدة، غير متكثّرة ولا متجدّدة، والوجه ما ذكرناه»[2].

أقول: قصاراه أنّه أثبتَ للمعلول والسافل وجوداً في رتبة العالي، وللأشياء تحقّقاً في السرمد، فهو بذاتها معها، وإن كانت الرتب متعدّدة، فصحّت الإضافة المصحّحة لوصفه بالصفات الإضافية، فمعية بالسرمد للأشياء وإن كانت متفاوتة برتبها، وهذا باطل.

والمنافاة بين: حيث لا مسموع، وبين: إذ مسموع، بديهي، إلّا أن يريد بالأوّل الذاتي، ولا ملاحظة غيره معه حتّىٰ اعتباراً، والثاني الحادث الانطباقي، وهو نفس المسموع، كما سبق في المجلّد السابق، وهو لا يريده، ولا نسبة ولا إضافة ولا معيّة بين ذاته وغيرها بوجه أصلاً، لا معلوميّة أو لا مجهوليّة، لا نفياً ولا إثباتاً.

قال: «فمن قال من أهل الكلام: إنّ العلم قديم والتعلّق حادث، والقدرة قديمة والتعلّق حادث، إنّ كان مراده ما ذكرناه فهو حقّ، وإلّا فباطل، فعلمه بكلّ شيء قبل وجوده، وحين

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٠.

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١، صححناه علىٰ المصدر.

وجوده وبعد وجوده، علم واحد ثابت للذات، أزلاً وأبداً، وكذلك قدرته وسائر إضافاته، فهكذا يجب أن يتصوّر هذا المطلب، حتّىٰ لا يلزم التغيّر في ذاته تعالىٰ، ولا القدح في أحديته، والله وليّ التوفيق»[1].

أقول: إن كان مراده ما ذكره فباطل، وإن كان مراده أنّه عين الذات بغير اعتبار إضافة بوجه ـ أو ثبوت المعلوم في أزل الآزال بوجه، والتعلّق هو الانطباق الحادث، الذي هو عين المعلوم، علىٰ ما عرفت في المجلّد السابق[2] ـ فحق.

قوله: «فعلمه»... إلىٰ آخره، يفسد ما ذكره [أنّه قبل][3] وجود الشيء، كوناً وإمكاناً، لا تحقّق له بوجه أصلاً، حتّىٰ يكون له فيه تحقّق علمي*، يطرأ عليه القبل والبعد، ومراده حال السرمد، فهو باطل، بل لكون العلم عين المعلوم، وكلّما يتجدّد له من إمكاناته فهو معلوم، فعلمه به قبل الكون ومعه وبعده واحد، هكذا يتصوّر هذا المطلب، بما لا يلزم فيه تشبيه أو تعطيل كما سبق، لا كما يتوهّمه المتصوّفة، ويلزمهم أيضاً إثبات التغير في الذات وانتقال الأحوال.

وقال ملّا خليل القزويني: «(ربّاً إذ لا مربوب) أي لم يكن لله تعالىٰ في خلق مخلوقاته حالة منتظرة، يتوقّف عليها الخلق، ولا يمكنه بدونه، بل كان مالكاً للمملوكات ـ أي المخلوقات ـ قبل وجودها، إذ الملك إنّما يختص بالمملوك الموجود، فيمن ليس وجود مملوكه بقدرته، بل يتوقّف علىٰ حالة منتظرة، وهو تعالىٰ قادر علىٰ كلّ شيء، أزلاً وأبداً، إنّما يتأخر فعله ويتأجّل خلقه لشيء، لعلمه بالمصالح»[4].

أقول: تأخير التأجيل والإظهار، وهو قائل[5] بأعميّة الثّبوت**، فيلزمه ثبوت المربوب، وإنّ لم يبرز كوناً، وهو يبطل قوله ﷺ: (ربّاً إذ لا مربوب) وفي حديث آخر: (له معنىٰ الربوبيّة إذ لا مربوب)[6].

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥١. (٢) «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات، ح ١.

(٣) في «ب»: «وقبل».

(*) «فإنَّ العلم بالحادث عين الحادث المعلوم، فإذا لم يتحقّق المعلوم الحادث لم يتحقّق له علم. ب».

(٤) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ١٠٩، باختلاف يسير.

(٥) انظر: «حاشية عدة الأُصول» مخطوط برقم: ١١٤٠، الورقة: ٧٩.

(**) «أي أعم من الوجود، والوجود أخص. ب». (٦) «أمالي الشيخ الطوسي» ص ٢٣، ح ٢٨.

وقوله فيه إجمال أيضاً، فالربوبيّة بحسب المعنىٰ، لا بحسب النسبة والإضافة، فإنها حينئذٍ حادثة، سواء كانت إذ مربوب إمكاناً، أو كوناً وعيناً، وملكه بذاته حيث لا مملوك بكلّ وجه واعتبار، وهو المالك لها في مقامات وجودها، وهو الربّ إذ مربوب أيضاً، إلّا أنّ هذه صفة فعل حادثة، وعلىٰ نحو ذلك الكلام في العلم والقدرة.

ولا ثبوت للأعيان أزلاً، وإن لم يكن لها هناك وجود مستقل، وببطلانها يبطل ما فرّعوا عليها من سبب الشقاوة والسعادة، ومسألة العلم، وعدم مجعولية الماهية وغيرها. ولا فضاء وفاصلة بين الله وخلقه، ولا وصل أيضاً، فافهم، وسبق ويأتي بيانه.

قال: «ويمكن أن يكون المراد أنّه مالك قبل الخلق أزلاً للخلق، في وقت خلقه فيه؛ لأنّ قدرته قبل وقت الفعل، بخلاف قدرة العباد، وسيجيء في باب الاستطاعة»[١].

أقول: الله خلوّ من خلقه مطلقاً وبالعكس، وهذا أقرب إلىٰ الحقّ، إذ لم يكن الأزل زائداً عليه تعالىٰ، فأزله ذاته، وقدرته الذاتية حيث لا مقدور مطلقاً، لا عيناً ولا اعتباراً ولا صلوحاً، وله قدرة مع الفعل* حادثة، إذ مقدور إمكاناً أو كوناً، وللممكن قدرة قبل الفعل إمكاناً، وعليها مدار التكليف قبل الفعل، وهي قوةّ الصلوح والفعلية مع الفعل.

وقال في معنىٰ قوله ﷺ: **(وإلهاً إذ لا مألوه)**: «معنىٰ استحقاقه للعبادة [قبل وجود العابد: أن العابد في زمان عبادته يسبّحه ويقدّسه وينزّهه، [لا باعتبار هذا الوقت فقط، كما في مدحنا للعباد][٢] بعد صدور فعل حَسَنٍ عنهم، بل يسبّحه ويقدّسه، وينزّهه][٣] عن النقص أزلاً وأبداً، في ذاته وأفعاله وتروكه، إذ ليس الترك حينئذٍ إلّا حُسناً موافقاً للمصلحة»[٤].

أقول: يسبّح الله ويقدّس بما دلّ علىٰ ذاته، بتعريف الصفة الحادثة الدالّة في خلقه، وبها يستدلّ علىٰ التنزيه المطلق، ومقام العبادة والتنزيه مقام حدوث ودلالة، وإنّ كانت تدلّ علىٰ أنّه ليس مذ خلق استحقّ ذلك، وذلك مجهول مطلق لنا، لكن نستدّل بالمعلوم علىٰ المعلوم.

قال محمد أمين: «(إذ لا مألوه) أي لم تحصل العبادة بعد، ولم يخرج وصف المعبودية

---

(١) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ١٠٩، باختصارٍ ما.

(*) «هي الفعل نفسه بلا تعدد. ب».

(٢) من قوله: «قبل وجود» إلىٰ: «للعباد» من « ب ».

(٣) من قوله: «لا باعتبار» إلىٰ: «وينزّهه» ليست في المصدر.

(٤) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ١٠٩.

من القوة إلىٰ الفعل»[١].

أقول: وفيه من عدم البيان ما لا يخفىٰ.

قال ملّا خليل: «ويحتمل أن يراد بالمألوه: المعبود، أي كان معبوداً، إذ لا معبود غيره، وهو قبل خلق بني آدم، وحين كان تعبده الملائكة»[٢].

أقول: ظاهر (إذ لا مألوه) أي مخلوق ممكن منه العبادة، ليكون المراد معناها، وهي عين ذاته وعلمه.

قال: «ويحتمل أنّ المراد أنّه كان قادراً علىٰ خلق العابدين، وأمرهم بالعبادة بالاستحقاق، ولم تكن له حالة منتظرة يتوقّف عليها فعله، بل إنّما أجّل لأجل العلم بالمصلحة»[٣].

أقول: فيه ارتكاب مجاز، خلاف المراد من الألوهية، وآخر كلامه مسألة أُخرىٰ.

والحاصل: أنَّ معنىٰ هذه الصفات، مجرّدة عن النسب والإضافات، يرجع إلىٰ ما عليه الذات في أزل الآزال، بما دلّ عليه وعرَّف، في مقام الحدوث والإمكان، بها.

❑ الحديث رقم ﴿٥﴾

قوله: ﴿عن [علي بن سيف بن عميرة، قال: حدّثني] إسماعيل بن قتيبة، قال: دخلت أنا وعيسىٰ شلقان علىٰ أبي عبد الله عليه السلام، فابتدأنا، فقال: عجباً لأقوام يدّعون علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام ما لم يتكلّم به قطّ﴾.

أقول: (شَلْقان) بفتح الشّين المعجمة، وسكون اللّام [ثمّ قاف، ثمّ ألف، ثمّ نون. والشَّلْق ـ بفتح الشين وسكون اللام ـ:][٤] «الضرب بالسوط وغيره، والجماع، وخرق الأُذن طولاً»[٥].

وتعجّبه عليه السلام في محلّه، ممّا ينسبونه لعلي من الأقوال الباطلة التي لم يقلها، بل ينكرها

(١) انظر: «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ١٠٩، عنه بلفظ: «قيل».

(٢) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ١٠٩.

(٣) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ١٠٩، بتفاوت يسير.

(٤) ليست في «ب».

(٥) «القاموس المحيط» ج ٣، ص ٣٦٥.

ويبطلها، كالقول بالغلوّ ـ علىٰ فرقهم ـ والقول بظهور الحقّ في الخلق وبالعكس، وثبوت الأعيان في ذاته، والقول بالمناسبة والربط بين ذات الله وخلقه، وأمثالها ممّا وقع للملّا الشيرازي وأشباهه، إلىٰ غيرها من أقوالهم الباطلة، نعوذ بالله منها.

ولقد حرّفوا الكلم عن مواضعه، ولكن علىٰ الشريعة حفظة ونوّاب ﴿ وَيَأْبَىٰ اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ ﴾ ومن أراد الوقوف علىٰ هذه الأقوال فليراجع كتبهم، وأوقفناك علىٰ أكثرها متفرّقاً.

قوله: ﴿خطب أميرُ المؤمنين [الناسَ] بالكوفة، فقال: الحمد لله الملهم عباده حمده، وفاطرهم علىٰ معرفة ربوبيته﴾.

أقول: روىٰ الصدوق ـ في التوحيد[1] ـ هذه الخطبة عن الرضا عليه السلام.

وافتتح بالحمد؛ لأنّه مطابق للقرآن، وأخذهم عنه في مقام الإمامة وتأسياً بالنبي صلى الله عليه وآله، وفتح الوجود بالحمد والختم به، وهو أعمّ المراتب وأجمعها.

ولمّا لم يمكن لأحد أن يعرف الله ويعبده ويحمده إلّا بتعريفه وبيانه، ألهم عباده، بحسب ما دلّهم عليه في أنفسهم وغيرها، من معرفته وحمده، فألهم كلّ ذلك بحسب مقامه، قَبِلَ مَن قبل، وعَمِل به مَن عمل، وأبىٰ آخر، فغيّر مقتضىٰ الخلقة وصفتها.

وليس المراد بالعباد خواص البشر، كما قاله الملّا الشيرازي في الشرح[2]، وكذا فطرتهم علىٰ المعرفة ليس خاصاً بهم، بل يعمّ الكلّ، إذ لكلّ مخلوق فطرة، ويعرف ربّه ويعبده ويسبّح بحمده بِقَدره، قال الله: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾[3].

وكلّ موصوف بالوجود تلزمه صفاته، بقدر رتبته الوجودية وجهة انتسابه إلىٰ المشيئة الأمرية، إذ كلّ شيء بأمره قائم، كما عرفت في المجلّد السابق وغيره.

قال الله: ﴿ وَأَوحَىٰ رَبُّكَ إِلَىٰ النَحلِ ﴾[4]... إلىٰ آخره ﴿ أعطىٰ كُلَّ شَيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[5] ﴿ وَأَوحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أمرَهَا ﴾[6].

---

(١) «التوحيد» ص٥٦، ح١٤.

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥١.

(٣) «الإسراء» الآية: ٤٤.

(٤) «النحل» الآية: ٦٨.

(٥) «طه» الآية: ٥٠.

(٦) «فصلت» الآية: ١٢.

وإن كان يراد الإنسان في مقام التمدّح، لأنّه الأقوىٰ، ويكون غيره مراداً تبعاً لذكر الإنسان، وغيره فاضله، لا أنّه لا يراد غيره مطلقاً، هذا إن أُريد بحسب العرف، لا بحسب أصل الوجود والدلالة العامة، وإلّا فيراد به الكلّ.

ونحوه قوله تعالىٰ: ﴿ شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ ﴾[١] وهذه الشهادة والإقرار فطرية، قد يوافقها الإقرار القولي وقد يخالفها، ودلالة الفعل أقوىٰ من دلالة القول، ولولا ما جعل فيهم ما سألوه وحمدوه وعرفوه.

قال عليه‌السلام مجيباً لمن قال له: كيف أجابوا وهم ذر؟ قال: (**جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه**)[٢].

بل نقول: إذا كانت أصل الفطرة وحقيقتها علىٰ معرفته، يجب أن تكون الحقيقة هي المعرفة، فإنّها هيكل التوحيد والنور المشرق من صبح الأزل، ولا يصحُّ كون الدلالة عليه بصفة عرضية أو لازمة، ولا واقعة علىٰ الغير، وإلّا لم تكن أثره، وكان معه قديم، ولا قديم سوىٰ الله، فوجب من ذلك كون الحقيقة هي الفطرة، وهي المعرفة ونفس الدليل.

وفي متواتر النصّ، في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ﴾[٣] والمطلوب تحصيله من المكلّف والمكلّف به العمل بمقتضىٰ ذلك وقبوله، فقَبِل بعضٌ فاهتدوا زيادةً به، وأبىٰ بعضٌ وكفر، فلُعن بكفره، وران علىٰ قلبه ما كسب.

وكون المعرفة فطرية ـ كما عرفت عقلاً ونقلاً ـ لا ينافي الأمر بها وإن كانت كسبية، وللإنسان مدخل في تحصيلها، وعدم المنافاة ظاهرة.

قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: (**كلّ مولود يولد علىٰ الفطرة، حتّىٰ يكون أبواه هما اللذان يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه**)[٤].

والمادة من الأب، والصور من الأم، وهي محل التصوير. وفي الحديث: (**الشقي من شقي في بطن أمّه، والسعيد من سعد في بطن أمه**)[٥]. عكس ما قاله أهل النظر[٦]: إنّ المادة من

---

(١) «آل عمران» الآية: ١٨.

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ١٢، باب: كيف أجابو وهم ذرّ، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الروم» الآية: ٣٠.

(٤) «غوالي اللآلىء» ج ١، ص ٣٥، ح ١٨، بتفاوت يسير.

(٥) «التوحيد» ص ٣٥٦، ح ٣؛ «غوالي اللآلئ» ج ١، ص ٣٥، ح ١٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) انظر: «المباحث المشرقية» ج ٢، ص ٢٧٢.

الأُم، والصّورة من الأب، بل الأمر بالعكس.

وقال محمد صادق: «(الحمد لله المُلهم) فإنّ الله تعالىٰ بإحاطته علىٰ الكلّ، ويكون الكلّ قائماً بوجوده تعالىٰ [يكون علم كلّ من المخلوقين له تعالىٰ، من حيث لا يشعر، ويقرّ كلّ منهم بوجوده تعالىٰ][1] بالفطرة، إذا خُلّي وطبعه، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالأَرضَ لَيَقُولُنَّ الله ﴾[2] والضمير إشارة إلىٰ الكفّار، فمعرفة الله ـ علىٰ سبيل الإجمال ـ إلهاميّ، فليس أحد خالياً عن الإقرار بأُلوهيته تعالىٰ، علىٰ سبيل الاجمال بالفطرة.

والحمد هو الثناء علىٰ الجميل الاختياري، له تعالىٰ إلهامي؛ لأنّ مَن عرف شخصاً جميلاً، فمعرفته عين ثنائه، سواء خرج إلىٰ القول، أو لا، ومعرفة كون الله فاطر الخلق أيضاً جبلّي وإلهاميّ لهم، وإذ عرف أنّه فاطر الخلق، فيقرُّ بأنّه تعالىٰ ربّهم، وهذا الإقرار عين ثنائه تعالىٰ».

أقول: قوله: «فإنّ الله تعالىٰ» ... إلىٰ آخره، إحاطة الله لجميع الأُشياء، ذاتاً وصفة ومعنىً، لا شكّ فيه، لكن ليس كما توهّمه، من إحاطته علىٰ الكلّ بذاته، فوجود الله وجود الأشياء، هي قائمة بذاته تعالىٰ، وسبق منه مكرّراً، سواء كان بالسريان والانبساط أو بالشبح والظل، أو بالتجلّي الذاتي للأعيان، وكلّه باطل ويوجب قيام علامة الإمكان فيه من وجوه، ولا ذكر لغير الذات في الذات أو معها بوجه، ومقام ملاحظته مقام فعل، فهي إحاطة فعلية.

ولا تقوم الأُشياء بوجوده تعالىٰ، لا قيام عروض ولا قيام لزوم ولا تقوّم ركني، بل قيام صدور بما ظهر لها بها في مقامها، وهو يوجب رجوعها لفعله، وبينونتها بينونة صفة لا عزلة، فوجود كلّ مخلوق [مخلوق][3]، وعلمه وسائر كمالاته ملك له، ولا خروج لها من ملكه، كلّ في مقامه كوناً وإمكاناً، ولا ذكر للشيء فوق مقامه الإمكاني بوجه، فلا تكون معه أزلاً أو في ذاته، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً، وإنّما مرجع الممكن لمثله، وبدؤه منه.

وليس معنىٰ الفطرة ـ كما توهّمه ـ أنّها وجود الله، وعلمه من حيث لا يشعر، أي حال تقييده بالتعيّن واعتبار الإمكان، ومعرفته تعالىٰ الفطرية ـ كما عرّفناك ـ ثابتة عامة، بل لا طريق إلىٰ تحصيلها كسباً، وتحصيل العقل المسموع بدون المطبوع. ولولا ما دلّ عباده علىٰ

---

(١) ليست في «ب».

(٢) «لقمان» الآية: ٢٥.

(٣) في النسختين: «مخلق».

معرفته تعالىٰ وألقىٰ صفة ذلك، ودليله في وجودهم، بل في نفس الأمر، وبدء وجود الأشياء هي نفس المعرفة وصفتها النورية ما [أمكن][1] أحدّ معرفته وعبادته، لاستحالة تحصيل الأشياء لها بدون تعريفه وبيانه، فلا تكليف إلّا بعد البيان، وهو شرط صحته، والثناء لازم المعرفة وإقرار بها وعمل بمقتضاها، وهي المعرفة القبولية الانفعالية ولازمها.

قوله: ﴿الدالّ علىٰ وجوده بخلقه، وبحدوث خلقه علىٰ أزله، وباشتباههم علىٰ أن لا [شبه][2] له﴾

أقول: قال محمد صادق: «بوجوده بخلقه يدلّ علىٰ إحاطته تعالىٰ علىٰ خلقه، يعني الربّ ـ من حيث إنّه رب ـ لا يوجد إلّا بالمربوب، وأمّا بذاته فهو غني عن العالمين ـ كزيد فإنّه موجود ولا تتوقّف ذاته علىٰ ذات الابن، وأمّا كونه أباً يحتاج إلىٰ ابنه ـ ومع ذلك الخلق كلّه أشعة نوره، وأضواء شمس وجوده، فليس الاحتياج إليهم احتياجاً إلىٰ الغير، فتدبّر.

وقال عليه السلام: (**وبحدوث خلقه علىٰ أزله**) لأنّه تعالىٰ لو كان وجوده حادثاً فله محدث، فيكون مثل الخلق محتاجاً إلىٰ موجود، فإمّا يتسلسل في الحادثات العلل، أو ينتهي إلىٰ رب غير حادث، أزلي، والأوّل محال، فثبت الثاني، فحدوث الخلق يدلّ علىٰ أزليته تعالىٰ.

(**وباشتباههم علىٰ أن لا شبه له**) الشبه للشيء مشترك معه في العوارض، ومغاير عنه بالوجود، والوجود عند الأقدمين حقيقة الموجود، وإنّ الله تعالىٰ في حدّ ذاته ليس له شبه؛ لأنّ الممكنات وجودات جزئية، والتعيّنات الجزئية مأخوذة في ماهياتها، فكلّ منها مغاير للآخر بالذات، والله تعالىٰ وجود بلا شرط شيء، فليست التعيّنات مأخوذة في حقيقته تعالىٰ، وهو تعالىٰ حاوي عليها ومحيط بها، فجميعها مغاير لله من وجه، لأنّ ما به التغاير هو التعيّنات، إذا أُخذت أنّها غير الوجود.

وإذا أُخذت عين الوجود؛ لأنها مراتب تشكيكية للوجود، والمراتب بذات الوجود، فما به الاختلاف بعين ما به الاتحاد. فهم مغايرون له تعالىٰ من وجه، وليس شيء منها مغايراً لله تعالىٰ مطلقاً، بل كلّ منها مندرج تحت إحاطته، ولو كان مغايراً من جميع الوجوه لم تمكن الإحاطة، فإنّ الفرس مغاير للإنسان بالذات وبالماهية، ولا يمكن أن يقال: إنّه

---

(١) في «أ»: «أنكره»، وفي «ب»: «يكن».

(٢) في النسختين: «شبيه».

مندرج تحت الإنسان الكلّي، وهو مندرج تحت الحيوان، فليس مغايراً عنه مطلقاً».

أقول: انظر إلىٰ تحريفه الحق إلىٰ الباطل، والمحكم البيّن إلىٰ المتشابه، ومراد الإمام عليه السلام أن خلقه دالّ علىٰ وجوده، وحدوثه علىٰ أزله ... إلىٰ آخره، فإنّ الأثر يدلّ علىٰ مؤثره بغير إحاطة، فلابدّ وأن تكون فيه صفة دلالة، وإلّا لم يكن الأثر أثراً ولا المؤثر مؤثراً، وهو قلب اللفظ والمعنىٰ، وقال: «بوجوده بخلقه دلّ علىٰ إحاطته» فجعل الدالّ نفس الذات الظاهرة بالخلق، فهي وجود الخلق، فتأمّل كيف يصنع الجهل، وما يوجب للنفس، وهو ناظر إلىٰ وحدة الوجود، وهو باطل، كما عرفت ويأتي.

والربوبية إذ مربوب، وهي ظاهر الربوبية، صفة فعل حادثة، قيامها بالله قيام صدور، ومعناها ـ إذ لا مربوب ـ هي الذات نفسها، ولا يحدث للذات اعتبار أو صفة، أو تنقّل بوجه بسبب الربوبية إذ مربوب، سواء كانت إمكاناً أو كوناً، [والأُبوة][1] لا ترجع للذات، ولا تتوقّف ذاته علىٰ ذات الابن، بل هذه الصفة الإضافية قيامها بالابن، [فتمثّل][2] محمد صادق وأمثاله، تراه يأتي بالمثال الحق، ولا يعرف كيفية التمثيل.

قوله: «فليس الاحتياج إليهم»... إلىٰ آخره، الله غني عن خلقه بكلّ اعتبار، وليس الخلق الخالق حتّىٰ يكون المراد أنّه غير مغاير له، فالحاجة له ظهوراً حاجة لنفسه لا لغيره، والموجودات أشعة فعله بمراتبها، لا أشعة الذات بمراتبها التشكيكية، وتجمعها رتبة واحدة، والمراتب هي في مقامها، فإنه ضلال، بل [ــ] فتأمّل فيما بطلانه أظهر من الشمس.

قوله: «(وبحدوث خلقه علىٰ أزله)»... إلىٰ آخره، هو نظر في الدلالة علىٰ الأزلية بالنظر إلىٰ وجوده، والإمام استدلّ عليه بحدوث الأثر، ولا دخل للدور أو التسلسل في ذلك، فلا يتمّ تفريع «فحدوث الخلق» علىٰ ذلك.

والإمام استدل في هذه الخطبة ـ وأمثالها ـ علىٰ ثبوت المؤثر وصفته، وهذا باب من أبواب الحكمة فتحوه عليهم السلام وأوضحوه للخلق، وأكثر الناظرين لكلامهم يذكرون الدليل، ويضلّون كيفية الاستدلال والدلالة.

قوله: «[(وباشتباههم)][3]»... إلىٰ آخره، حاصل قوله: أنّ الوجود في نفسه لا نسبة له، ولا وجود للتعيّنات مستقلاً، فهي من وجه، وحكم التعيّنات لاحقة بحسبها، وإنّ لحقت الله

---

(١) في النسختين: «الأبوية». (٢) في «ب»: «فيمثل».

(٣) في النسختين: «وبأشباههم».

لا بذاته، بل بحسب ظهوره بها، كما يدلّ عليه تقييده هنا، وصرّح به فيما سبق ويأتي، وهذا باطل، ويبطل معنىٰ نفي الشبه، فلا يتم إلّا مع التعدّد من غير شبه؛ لأنّ تمييزه تمييز صفة لا عزلة، فلا شبه له ولا مناسبة ذاتية، كما يدلّ عليه كلامه، فلا مشاركة بوجه، فلا شبه له، ولا عزلة بينه وخلقه.

ولو تمّ ما ذكر لزم الشبه أيضاً، لقيام الحدود بالذات، وكذا أحكام التغيّر، وكون ظهوره لخلقه، ونزوله لهم بذاته، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً.

وما ذكره حاصله أيضاً يوجب التركيب في الذات، ولو بملاحظة وجه عرضي، وهو منفي عنه، حتّىٰ بالاعتبار والعرضية بوجه، قبل الخلق ومعه وبعده، وصدور الأشياء عن الذات بفعلها، لا من جهة أحديتها، وسبق لك: (خلق الخلق بالمشيئة)[1] في المجلد السابق.

فالله فاعل بفعله، والمناسبة بينه وبين الفعل، لا بينه وبين الذات، والأثر يدلّ علىٰ صفة مؤثره وفعله، لا علىٰ الذات، فالكتابة تدلّ علىٰ حركة الكاتب وفعله، لا علىٰ ذاته وحسنها وعدمه*، وغيره من الأدلّة الآفاقية، وغيرها كثيرة.

فتمثيله هنا بالفرس والإنسان غير مطابق، وهذا ما أوجب لهم القول بوحدة الوجود، وأنّه كلّي، أو ثبوت الأعيان أزلاً، لمّا قالوا بالمناسبة، وأنّ المباين لا يصدر من المباين الآخر، وهذا مسلّم.

ونقول: [لم][2] يصدر عن الذات بحسبها نفسها، بل بجهة الفاعلية، وهذه جهة ظهوره بالفعل، قال عليه السلام: **(وألقىٰ في هويتها مثاله، فأظهر عنها أفعاله)**[3] وفيما حصل كفاية، وإلّا فمفاسده لا تحصىٰ.

وبقوله عليه السلام: [(وباشتباههم)][4]... إلىٰ آخره، نفىٰ مشابهته تعالىٰ للغير، وأنّه لا شبه له، لا بحسب الذات ولا الصفات، ولا بوجه من الوجوه، بحصول الشبة لخلقه، أو الاشتباه بعض ببعض.

والعلّة لجميع ما ذكره عليه السلام فيما استدلّ به علىٰ هذه المطالب: أنّ الله تعالىٰ خلوّ من خلقه، وخلقه خلوّ منه، وإلّا تساوىٰ العلّة والمعلول، والسبب والمسبَّب، [فجاء][5]

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١١٠، باب الارادة، ح ٤؛ وسبق في: «هدي العقول» ج ٥، باب ١٤، ح ٤، وفيه: (الأشياء) بدل: (الخلق).

(*) «بل علىٰ حسن الحركة وعدمها. ب».

(٢) من «ب».

(٣) «غرر الحكم» ص ٤٢٣، الرقم: ٧٥.

(٤) في النسختين: «وبأشباههم».

(٥) في «أ»: «في».

التركيب فيهما، ولم يكن أحدهما بالعلّية أولىٰ من العكس، وانقلب الذاتي عرضياً، ولغير ذلك. فوجب الفرق بين الخالق والمخلوق، وتكون فيه دلالة [علىٰ][١] الخالق، وإلّا لم يكن أثره ودليله.

ولابدّ وأنّ يكون لأمرٍ خاص وجودي فيه يدلّ عليه تعالىٰ، وهي الصفة التي فطر الأشياء عليها، الدالّة عليه، مثل كونه موجوداً منزهاً عن الحدوث والأين، والمشابهة والاتحاد والكثرة، إلىٰ آخر ما عُلم من صفته الدالّة عليه.

وأمّا الحدوث والمخلوقية، فلا تدلّ عليه، وإلّاكان مثلها، ولم يكن واجب وجود لذاته، وحدود الممكن لا تجري فيما لا حدّ له، وليس بممكن، فجميع صفات المعلول تدلّ علىٰ أنّ صانعها ليس كذلك، لما سبق. وبهذا أبطل عليه السلام كثيراً من قواعد المتكلّم والمتصوّف وأشباههم، فتأمّل، وسيأتي زيادة إن شاء الله.

قوله: ﴿المستشهد بآياته علىٰ قدرته، الممتنعة من الصفات ذاته، ومن الأبصار رؤيته، ومن الأوهام الإحاطة به، لا أمد لكونه، ولا غاية لبقائه، لا تشمله المشاعر، ولا تحجبه الحجب﴾.

أقول: المراد: (بآياته) جميع مخلوقاته، جملة وفرادىٰ، بحسب الذات والصفات والأحوال، فإنّها تدلّ علىٰ قدرته بسبب الخلق لهم، خلقة لا يمكن أكمل منها، فتدلّ علىٰ قدرة لانهاية لها، وكذا في العلم وسائر صفات الذات. وعرفت وجه الاستشهاد بها علىٰ ذلك متفرّقاً، لاكما تقوله المتصوّفة المحرّفة والمنحرفة.

وعرفت أيضاً وجوب ظهور الدلالة والشهادة منها بذلك، بحسب الذوات ولسان المقال، في كثير أو عام، ولو بحسب علوّ الحجّة، وعدم [الاعتناء][٢] بالانكار، لسقوطه، وكثير ظاهر في القرآن الاستدلال بآياته علىٰ ذلك.

وإنّما امتنعت ذاته من الصفات ـ أي زيادتها ـ حتّىٰ اعتباراً؛ لأنه واجب وجود ذاتي أحدي من كلّ وجه، فلا يكون معه غيره حتّىٰ اعتباراً، كالأعيان الثابتة والصور العلمية،

(١) في «أ»: «نفي».

(٢) في «ب»: «الاعتباء».

فضلاً عن الموجودات المغايرة اللازمة، بل حتّىٰ بحسب الصلوح وملاحظة العدم، فلا صفة وموصوف بوجه أصلاً، بل ذات هي الصفة، وبالعكس من كلّ وجه، فلا يصحّ لك - بوجه - القول بملاحظة صفة معها، وكمال توحيده نفي الصفات عنه حتّىٰ مفهوماً، إذ لا ذكر لغير الذات مع الذات بوجه.

والمراد بـ (الأوهام): ما يشمل حتّىٰ إدراك العقول، فإنّه بذاته لا يُدرك، وبذاته ممتنع بذلك، سواء كان إدراكاً حسيّاً، أو وهمياً نفسياً أو عقلياً، ولو أمكن أحدها أمكن الباقي بلا فرق، وقامت فيه صفات التشبيه، وحصل التعطيل أيضاً والكثرة، فلا فرق في ذلك، وستعرف بعضه إن شاء الله، وسبق.

وكيف يجري عليه شيء من هذه الصفات، وهو تعالىٰ أجراها علىٰ خلقه، وتنزّه عنها؟! ولا يعود إلىٰ ذاته ما أبداه، ولا يسع الأزل غير الذات؛ لأنّه نفسها، ولا يصل الممكن لما فوق الإمكان، بل كلّ ممكن لا يعدو مقام إمكانه، ويُعدم دونه، فكيف الواجب تعالىٰ؟! فلا يصل له شيء، ويُنزّه عن الممكن وصفاته مطلقاً.

قال الملّا الشيرازي: «قوله: (الممتنعة من الصفات ذاته) أراد بالصفات: الأحوال الزائدة الموجودة بوجود الأعراض، فهو تعالىٰ عالم لا بعلم عارض لازم، قادر لا بقدرة زائدة، هي من باب الكيفيات النفسانية، مريد لا بقصد زائد، وهكذا في جميع نعوته الكمالية.

والمراد أنّ صفاته موجودة بوجود واحد، هو بعينه وجود ذاته.

وأكثر الناس لمّا رأوا تغاير مفهوم الصفات، ظنّوا أنّ التغاير بحسب المعنىٰ والمفهوم يوجب اختلاف الحيثيات الوجودية، فذهبوا إلىٰ نفي العلم والقدرة وسائر الصفات عن ذاته، وجعلوا الذات الأحدية خالية عن هذه النعوت الكمالية، لكن جعلوها نائبة مناب تلك الصفات في ترتّب الآثار، ويلزمهم مجازية الأسماء والصفات في حقّه تعالىٰ، وأنّ لا تكون ذاته مصداقاً لشيءٍ من معاني الأسماء والصفات، والقول بالتشبيه أولىٰ من هذا التعطيل.

والحقّ أنّها موجودة بوجود أصيل متأكد، أعلىٰ من وجود غيره*، فعلمه أشرف أقسام

(*) «أي وجودها في غيره تعالىٰ. ب».

العلم وجوداً، والقدرة التي له أوكد أنحاء القدرة وجوداً وتحققاً*، لا مفهوماً وماهية، ولا تفاوت بين أفراد المعنىٰ الواحد والماهية الواحدة في نفس المعنىٰ والماهية، بل التفاوت يقع بين أنحاء الوجودات بالقوة والضعف، والوجوب والإمكان، والتقدّم والتأخر. هكذا يعلم هذا المقام»[١].

أقول: مراده عليه السلام نفي أن يكون مع الذات صفات في الأزل، بأي نحو من أنحاء المغايرة، ولو اعتباراً؛ لدلالته علىٰ الكثرة، ولاكثرة في الذات بوجه، حتّىٰ اعتباراً، وإطلاق مفاهيم الصفات عليه تعالىٰ وحملها لا حمل مواطاة ولا اشتقاق بمعنييه، بل حمل دلالة، ومبدأ اشتقاقها من فعله، فإنّها صفة فعل وحدوث [دالة عليه][٢]، وسمعت: (**إنمّا سُمي عالماً، لأنه وهب العلم للعلماء**)[٣].

فمقام الاسم والتسمية بعد مقام هذا الحدوث، وهو الهبة، وهي صفة فعل دالّة، لكن مراده المغايرة الاعتبارية، بحسب المفهوم، من الصور والأعيان، والوجود واحد، ولو صدق هذا المفهوم صدق عليها في نفس الأمر، فيتعدّد في الوجود، وإلّا فهو كذب لا عبرة به، وهذا لا يوجب كون الذات بحسبها مصداقاً لهذه المفاهيم والصفات الحادثة، إذ ليس اشتقاقها منها، [لا من شيئيته][٤]كما سبق عقلاً ونقلاً.

وما ذكره من التفاوت بين أنحاء الوجودات، إن أراد بدون إدخال وجود الله، صحّ بوجه، وإلّا فهو كذب، ومراده الثاني، ومن قوله يلزم التشبيه؛ لأنّ ما ذكره آية إمكان، وهذا الذي نقله يصحُّ بوجه، فتأمّل.

قال: «(ومن الأبصار رؤيته) يعني: رؤيته ممتنعة بآلة البصر؛ لأنها آلة جسمانية، وإدراكه بها محال؛ لتنزهه عن القوىٰ الجسمانية، لأنه بمداخلة الوضع، والله منزّه عنه، وليس هو من باب الضوء واللون، حتىٰ يدركه الأبصار، وإنما هو من باب الأنوار العقلية؛ لأنّه نورها،

(*) «أي لا يشوبها فيه تعالىٰ عدم ولا عجز بخلافها في غيره من الممكنات. ب».

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٢، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في «أ»: «وآلة علمية».

(٣) «شرح نهج البلاغة» للشيخ ميثم البحراني، ج ١، ص ١١٠؛ «جامع الأسرار» ص ٦٤٢؛ «علم اليقين» ج ١، ص ٧٣ وفيه: (هل سمي عالماً وقادراً إلّا لأنّه وهب العلم للعلماء...).

(٤) في «ب»: «ومن مشيئته».

فلا امتناع منه عن أن يدركه نور عقلي، علىٰ قدر ما يمكن النور الضعيف أن يشاهد القوي، فالمؤمن إذا قوي نور عقله بالإيمان والمعرفة، وصار عقلاً بالفعل، مجرّداً عن التعلّقات الطبيعية، والغواشي البدنية، يوشك أن يطالع ذاته مطالعة علمية، ويشاهد حقيقته مشاهدة عقلية، لكن لا علىٰ جهة الإحاطة والاكتناه، بل علىٰ قدر قوته وطاقته»[1].

أقول: لا يخفىٰ سقوطه، فاكتناه الله ورؤية ذاته بالقلب ـ ولو بوجه ـ محال، وممّا تواتر نقلاً: (**إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وإنّ الملأ الأعلىٰ يطلبونه كما تطلبونه أنتم**)[2].

ونحن لا نكتنه الذات، ولو بوجه، ولا يجري فيه الوجه، وأين العقول وذاته؟ فنسبة العقول إلىٰ ذاته كنسبة الحجر والمدر، وكماله بالنسبة لمن دونه، وكذا تجرّده، لا بالنسبة إلىٰ الذات، ولا يجري فيها جهة وجهة، وليس هو من جنس العقول.

وقوله في المشاعر: «إنّ العقول وما فوقها بسيط الحقيقة»[3]، و«كلّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود»[4] ضلال ظاهر، فهو شارك الأشاعرة من وجه، حيث نفىٰ الرؤية القالبية، وأثبت الرؤية القلبية له لبعض ذاته، وهو يوجب الاكتناه، خصوصاً العقول المساوية له في التجرّد والبساطة، علىٰ زعمه، سبحانه وتعالىٰ عمّا يقوله الجاهلون والمشبّهون، وقد جمع بين نقيضين: إحاطته لا بجهة الاكتناه، مع مطالعته لذات الله علىٰ قدر قوته وطاقته، سبحانك هذا بهتان عظيم.

وممّا تواتر عنهم عليهم السلام: (**لم تحط به الأوهام، بل تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها**)[5] وممّا تواتر[6]: أن ظهوره في بطونه، فلا يكون بالذات.

والحاصل: أنّ سقوط كلامه بديهي، لا خفاء فيه، والعجب منه يقول بهذا القول، مع تلاوته لروايات التنزيه والخطب والقرآن، فلنعرض عن طول الكلام لبداهة سقوطه، والتقليد والاشتباه تقصيراً أو قصوراً يوجب مثل ذلك.

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٣، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الأربعون حديثاً» للشيخ البهائي، ص ٨٠؛ «علم اليقين» ج ١، ص ٣٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «كتاب المشاعر» ص ٥، وفيه: «ومسألة أن البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات».

(٤) «كتاب المشاعر» ص ٤٩، ٥٠، بتفاوت.

(٥) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «بحار الأنوار» ج ٩٥، ص ١٦٥، ٣٩٣، نقله بالمعنىٰ.

قال: «وفي قوله: (من الأبصار رؤيته) إيماء لطيف إلىٰ عدم امتناعه من إدراك البصائر والقلوب، بأنوار المعرفة وحقائق الإيمان، كما قال عليه السلام: (ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان)»[1].

أقول: هو في السقوط، كما سبق، وليس المراد بالأبصار هنا أبصار العيون الحسيّة، بل نفي أبصار القلوب وإرادته عليه السلام لها منها أولىٰ وأحقّ، وهي أولىٰ بالنفي، ونفيها يوجب نفي غيرها، ومصرّح به في رواياتهم[2] كثيراً، وكذا في القرآن، وكذا وجوب التنزيه له، فليس هو تعالىٰ من جنس ممكن من الممكنات.

وقول الملّا بأنّه من باب العقول الكاملة، | خطأ | ظاهر، ولا إيماء فيها ولا غيرها لقوله، وحاشاهم عليهم السلام من ذلك.

وكذا قوله عليه السلام: (ولكن رأته القلوب)... إلىٰ آخره، في كلام الإمام عليه السلام لذعلب وغيره صريح في إبطال باطله، لأنّه قال عليه السلام: (بحقائق الإيمان) وحقائق الإيمان إنّما توجب معرفة توصيف ودلالة، لا الذات، لا بطريق الاكتناه ولا التبعيض، والثاني ـ مع بطلانه في الذات ـ يوجب هنا الأول، أو التركيب، كما لا يخفىٰ.

والله إنّما تجلّىٰ لكلّ ممكن ـ حتّىٰ العقل الأكمل ـ بنفسه لنفسه، وبه احتجب عنه، فعرفه بحروف وجوده، وآية شهوده الظاهرة فيه الدالّة، وأين هذا والإحاطة بالذات، بوجه أو مطلقاً؟ إنّهُ لمن المحال، فاعرض عنه ولا تتبعه فتردىٰ.

قال: «وقوله: (ومن الأوهام الإحاطة به) وذلك لوجهين:

الأول: عام لكلّ قوة إدراكية، وهو أنّ ذاته غير متناهية في شدّة النورية والوجود، فهو محيط بما سواه، فلا يحيط به شيء، وإلّا لزم إحاطة الشيء بنفسه، وهو محال.

والثاني: أنّ إدراك الوهم يختصّ تعلّقه بالمعاني الجزئية المتعلّقة بالأشخاص الجسمانية، وذاته تعالىٰ ذات عقلية غير متعلّقة بشيء»[3].

أقول: كلّه كسابقه، بل المراد بالأوهام ـ حينئذٍ ـ ما يشمل حتّىٰ إدراك القلوب، فهو واجب مراعاته هنا، لا أقلّ من الأكملية، ومراعاتها هنا واجب، وإذا استحالت الإحاطة

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٣.

(٢) «الكافي» ج ١، ص ٩٩، باب في إبطال الرؤية، ح ١٠، ١١.

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٣، بتفاوت.

بذاته استحالت الإحاطة بها بوجه، وهو بديهي، وهو يبطل ما سبق منه ويناقضه.

وقوله: «وإلّا لزم»... إلىٰ آخره، مبني علىٰ أنَّ إحاطة الله بالأشياء بذاته، وهو باطل محال، لكنّه فرّعه علىٰ وحدة الوجود، والمناسبة الذاتية بين الذات ومصنوعاتها، وليست الإحاطة بالذات، وإذا بطل ما أراد به الوجه الأول، فكذا الثاني.

قوله: «وذاته تعالىٰ»... إلىٰ آخره، | خطأ | [ــ]، والله منزّه عن الدخول في جنس العقول، وإلّا انقلب من الوجود إلىٰ الإمكان، أو تعدّدت القدماء، وكانت الحقيقة واحدة.

هذا ونقول: هذا الملّا في تنزيهه تعالىٰ، بما سبق، يريد منه خلاف مراد الإمام؛ لأنَّ عنده الوجود واحد؛ لأنه تعالىٰ كلّ الوجود، وتفاوت الوجود بالشدّة والضعف، ويجمعها حقيقة واحدة، هي وجوده تعالىٰ، والتعيّنات أُمور اعتبارية لازمة الماهية، والأعيان القديمة الظاهرة بالوجود، فهو تعالىٰ لا يدرَك ولا يمازج ولا يحِلُّ في غيره... إلىٰ آخره؛ لأنَّ الحقيقة واحدة، ليس في الوجود وجودان، ليجري بينهما ذلك، وهو خلاف مراد الإمام، بل يبطل هذه الصفات، بل الوجود متعدّد في الظاهر ونفس الأمر، لكنّه تعدّد مباينة صفة ـ كما نقول، لا كما يقول الملّا ـ لا مباينة عزلة، فافهم.

قال: «وقوله: (لا أمد لكونه) لأنّه فوق الآجال والآماد والأزمنة والأوقات، (ولا غاية لبقائه)؛ لأنَّ بقاءه بذاته لا بصفة عارضة لذاته، وهو مُبقي كلّ بقاء وغاية كلّ الأشياء، فلا غاية له.(لا تشمله المشاعر) لما علمت، (ولا تحجبه الحجب)؛ لأنّها مختصّة بالجسمانيات، وهو تعالىٰ في نفسه ـ كما علمت ـ أظهر من كلّ ظاهر؛ لأنّه نور الأنوار، وإنّما الحجاب عن إدراك الخلق إياه قصور ذواتهم، ونقصان قواهم، وكمال ذاته، وعدم تناهي قوته النورية، وإليه الإشارة بقوله: (والحجاب بينه وبين خلقه خلقه إيّاهم)»[1].

أقول: هو فوق الأوقات والأحوال والدهور وأوقاتها وصفاتها، والدهور وأكوانها وشؤونها، بلا فوقية، فهو فوق بما هو تحت في فوقيته بتحتانيته، بلا فوقية ولا تحتية، فتأمّل.

وهو وراء ما لا يتناهىٰ بما لا يتناهىٰ، بلا اعتبار نهاية أو لا نهاية، وهذه النهاية تحديد لغيره، وأنَّ لا نهاية ولا أمد، تعبير عن عدم التحديد له، واستناده لغيره، وملاحظة لا نهاية لغيره، فـ (غيوره تحديد لما سواه)[2] والله غاية للأشياء، وهي في مقامها، برجوعها لفعله،

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٣. (٢) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٥١، ح ٥١.

لا لذاته، كما هو ظاهر مراده، وصرّح به في غير كتاب من كتبه، فهي لا تخرج عن ملكه، وانتهاء الممكن إلىٰ الإمكان، ولا يمكن رجوعه لغيره، وهو في ملك الله وقبضته وتصرّفه، لاستحالة وجود الشيء فوق مقام وجوده، أو يكون له ذكر في علّته بوجه ما، [بل][1] هو محال، حتّىٰ اعتباراً وصلوحاً.

والمراد بالمشاعر ما يشمل حتّىٰ القلوب والأفئدة، [وليست][2] الحجب مختصّة بالجسمانيات، بل حتّىٰ العقول الكاملة بزعمه، ولله حجب نورانية وظلمانية، وكلّ ما سواه فعل ومفعول، وكلّها حجب وإن تفاوتت، لكنّه تفريع منه علىٰ ما سبق منه، من إدخاله الله في العقول النورانية الكاملة، وأنّها ـ كملاً ـ بسيط الحقيقة، وأنّها تدرك ذاته بوجه، فيخصّص ما سمعت بالجسمانيات، وما في باقي كلامه ظاهر، وسيأتي الكلام معه علىٰ قوله عليه السلام: (**والحجاب بينه**)... إلىٰ آخره.

وقال محمد صادق في الشرح: «(**المستشهد بآياته علىٰ قدرته**) آياته هو الممكنات، والصفات الذاتية له تعالىٰ، ومن استشهد الممكنات بالعلم الحضوري، أو بالعلم الحصولي بمرتبة أتم، يجد فيها ضوابط محكمة، وقواعد متقنة، لا يمكن أن تحيط بها العقول البشرية بالتفصيل، [وهو شاهد][3] علىٰ أنّ بانيها وجاعلها في كمال القدرة، التي لا تنالها العقول البشرية».

أقول: آياته جميع خلقه، إجمالاً وتفصيلاً، وهي غيره، وهي [آية][4] دلالة [لا آية][5] إحاطة فلا تدخل فيها الصفات الذاتية؛ لاقتضاء ذلك المغايرة، ولو بوجه، وهو منزّه عنها مطلقاً، والصفات الفعلية ـ وهو الدليل ـ حادثة، غيره مطلقة، ولا تسمّىٰ أيضاً ذاتية، والممكنات تدلّ عليه ذاتاً وصفة واعتباراً، وبكلّ وجه من الوجوه، لا بالعلم الذي ذكره، وكأنّه لاحظ في العقول باعتبار البشرية، وإلّا فالكاملة منها وجودها عنده وجود الله، بل كلّ الأشياء عنده، فتدبّر وتحذّر.

قال: «**وقال** عليه السلام: (**الممتنعة من الصفات ذاته**) أي لا يمكن أن يوصف [كنه ذاته تعالىٰ، لأنّه محجوب عن القلوب والأبصار، والتوصيف فرع التصوّر، وإذا لم يمكن أن يتصوّر،

---

(١) في «أ»: «لا».

(٢) في النسختين: «ونسبت».

(٣) ليست في «ب».

(٤) (٥) من «ب».

فكيف يوصف؟][1].

أو يقال: قد علمت أنّ ذاته الأقدس، مع كونها محجوبة عن القلوب الممكنة، كما هي محجوبة عن الأبصار الجسمانية، محجوبة عن الصفات، والصفات غير متناهية، وممتنعة أن ينال إليها بالقلب الهيولاني وبالأبصار، فكما أنّه تعالىٰ ممتنع الايصال إليه بالقلوب الإمكانية، فكذلك ممتنع الإيصال إليه بالأبصار والأوهام.

أمّا بالأبصار فلما يلزم جسمانيته تعالىٰ، وكلّ جسماني محدود، فيلزم تحديده تعالىٰ.

وأمّا بالأوهام؛ فلأن الأوهام لا تدرك إلّا الأُمور التي هي محدودة بحدود جسمانية؛ لأنها مخلوقة لإدراك المعاني في الجسمانيات، والجسمانيات محدودة، فالمعاني التي فيها أيضاً محدودة، فيلزم أن يوجد فيه تعالىٰ شيء دون شيء».

أقول: وصف الذات وصف دلالة واقع، والمراد الأعمّ بالنسبة لذاته تعالىٰ، فهي ممتنعة عن معيّة صفة وموصوف، وهو مقام دون الذات، وهو مقام حدود، وامتناع الإحاطة بالذات أو ينالها نائل عامّ للأبصار الحسيّة، والأوهام، والتصوّر النفسي، والقلوب المجرّدة الكاملة، [والجامعة][2] لكلّ ما سوىٰ الذات القدسية، وسبق وجهه مكرّراً، لا كما خصّص بعبارته، وكلّ ما سواه تعالىٰ محدود، والله منزّه عنه بكلّ اعتبار.

قال: «والسرّ فيه أنّ الجسم والجسماني هيولانية ذاتاً وفعلاً، فوجودها ضعيف، ولا يمكن لها أن تحيط بغير المتناهي، وأمّا القلوب فإنّها وإن كانت هيولانية فعلاً، إلّا أنّها مجرّدة ذاتاً، فإن تجرّدت ذاتها علىٰ ما كانت عليه، وخرجت عن جلباب الجسمانية، فلها قوة غير متناهية ووحدة معنوية، فيمكن أن يحيط بالأمر الذي لا ينتهي إلىٰ حدّ، وقد علمت أن صفات الله إن انتهت إلىٰ حدّ لا يتجاوزه، يحصل فيه شيء دون شيء، فيلزم التركيب في ذاته، لما مرّ مفصّلاً غير مرة».

أقول: كشف هذا الكلام عن مراده ممّا سبق بطلانه، فمؤداه أنّ ذاته لا تنال ـ وكذا صفاته الذاتية ـ للأبصار الحسّية والأوهام والقلوب الهيولانية، وإذا تجرّدت ذاتها ورجعت إلىٰ ما كانت عليه، نالتها وأدركتها، وعرفت بطلانه وردّه، وعبارة أُستاذه أثبته بوجه، وهو أطلق، والكلّ خطأ.

---

(١) ليست في «ب».

(٢) في «ب»: «والحاصل».

ثمّ اعلم أنّ كلّ ما يحجبه حجاب ممكن، لتفاوت النسبة، وعدم الدلالة بالنسبة إلىٰ ما حجب عنه، وليس هو بالصانع له، ولقيام الحدّ فيه، وغير ذلك، وإذ عمَّ صنعه وظهوره بآثار الصنع والمصنوعية، والافتقار للحقائق والصفات والأحوال، فلا يحجبه حجاب عن أحد؛ لأنّه تعالىٰ لا يظهر بذاته لأحد، ولا يحاط بها، وإنّما ظهر لكلّ مخلوق ـ مجرّد أو غيره ـ بخلقه، بما ظهر له به، وهذا ظهور دلالة لا ظهور إحاطة، فوجب من ذلك أن يكون كلّ مخلوق حجاباً لنفسه، وما فوقه حجاب له أيضاً، فلا يحجبه حجاب، وإلّا لم يكن صانعاً، وستأتي زيادة بيان.

قوله: ﴿ والحجاب بينه وبين خلقه خلقُه إيّاهم ﴾.

أقول: لمّا نفىٰ عن الله كونه له حجاب مانع، بيّن عليه السلام هنا معنىٰ الحجاب، لئلّا يتوهّم منه أنه ثالث غيره وخلقه، وليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث غيرهما.

ومنه أيضاً يعلم أنّ لا حجاب له تعالىٰ؛ لأنّه إذا كان الحجاب خلقه، وبديهة أنّه يدلّ علىٰ خالقه ـ ولا يحجب عنه أثره ومدده، وظهور آيات صنعه والدلالة عليه، وهذا ما ظهر به لخلقه ـ فلا يكون له حجاب، بل ما به الظهور به الخفاء*، فصحَّ أنّه لا حجاب له، وصحَّ أنّه (احتجب بغير حجاب)، وصحَّ أنَّ ما به الظهور به الخفاء، وأنّه لا حجاب له مانع، وجميع ذلك مروي[1]، وقامت عليه الأدلة. ولمّا كانت الأدلة متواترة ـ من طرق ـ علىٰ أنّ ما سواه تعالىٰ خلق له، وهو يدلّ علىٰ صانعه، فلا يكون حجاباً له، وهو حجاب مانع عن الإحاطة.

انظر إلىٰ موسىٰ، ظهر له مثلُ سمّ الإبرة من سم الإبرة، فخرَّ من آية العظمة من بعض الكروبيين، وخرَّ صعقاً واندك الجبل، وهذا بنسبة بعض الممكنات لبعض، فكيف بالنسبة إلىٰ الله؟ إنّه لمن المُحال.

وإذا كانت الحجب خلقه، فلا ظهور إلّا في مقام الفعل والمفعول، لا الذات الأحدية، وتعدّد الحجب بسبب تعدّد جهات الفعل بالفاعلية الظاهرة به للمفعول، فنظر الفاعل له بفعله، ونظر المفعول له بجهة ظهوره له به، ولو فرض حجاب غير خلقه كان قديماً، وإلّا

(*) «فهو تعالىٰ ظاهر بخلقه، خافٍ به، وهو قوله عليه السلام: (تجلّىٰ لها بها، واحتجب بها عنها). ب».

(١) انظر: «الكافي» ج ١، ص ١٠٥، ح ٣؛ ص ١٣٩، ح ٤؛ «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

عاد لما نقول*.

نعم، علىٰ قول المثبت للأعيان الثابتة، أو قل: الصور العلمية، وأنّها غير مجعولة ولها لوازم بذاتها، يكون له حجاب غير خلقه، وكذا إذا قيل بأنّ الخلق مستجنّ في ذات الخالق، كالشجرة في النواة، أو الحرارة في النار، وأمثال ذلك، وكلّه ضلال، وقد ذهب إليه بعض المسلمين جهلاً وتبعية.

وإذا كان ظهور الله بما به البطون[1]، أو قل: حجابه بظهوره[2]، فهو بذاته مسلوب عنه الصفتان، وملاحظة الظهور والخفاء والحجاب والمحجوب دون مقام الذات[3]، وورد عنهمعليهم‌السلام: (احتجب بغير حجاب محجوب)[4]، ويصحّ كونه بمعنىٰ حاجب، وبصيغة المفعول. وعنهمعليهم‌السلام: (تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها)[5].

ولك أن تلاحظ الحجاب من جهة الانوجاد، ومن جهة الايجاد الظهوري، وكلاهما حجب[6].

وورد: (ان لله سبعين[7] ألف حجاب من نور وظلمة)[8] وبعضها حجب جبروت، وبعض عظمة، وبعض ملكوت، وبعض ملك، وفي بعض سمّي بالزبرجدة الخضراء[9]، وبعض: بالحجاب الأحمر، كلّ بحسب مقامه الوجودي وما يظهر أثره في غيره، ووجب من ذلك رجوعهم للحجب الكلّية، وهم همعليهم‌السلام، وتسميتهم بالحجب لأنفسهم ولغيرهم.

وفي زيارة رجب: (وعلىٰ أوصيائه الحجب)[10] وهو متكرّر في الأدعية وغيرها، فكلّ

(*) «أي وإن لم نقل بقدم الحجاب عاد لما نقول من حدوث الحجاب، وليس إلّا خلقه، إذ لا واسطة بين الحق والخلق. ب».

(١) وهو الخلق، فبه ظهوره وبه بطونه، تعالىٰ عنه. ب».

(٢) «وظهوره بحجابه. ب».

(٣) «لأن الظهور والخفاء خلق أيضاً، فلا يصل إلىٰ مقام الحق. ب».

(٤) «الكافي» ج ١، ص ١٠٥، باب النهي عن الجسم والصورة، ح ٣؛ «التوحيد» ص ١٧٩، ح ١٢.

(٥) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «لأن الفعل والانفعال من الإمكان والخلق، فهما من الحجب. ب».

(٧) «لم يردعليه‌السلام العدد المخصوص، بل هو كناية عن الكثرة الحاصلة من المشيئة والمشاءات النورانية والظلمانية من المشيئة إلىٰ ما تحت الثرىٰ، من القوسين المتقابلين، والكرتين المتداخلتين نوراً وظلمة. ب».

(٨) «غوالي اللآلىء» ج ٤، ص ١٠٦، ح ١٥٨؛ «المجلي» ص ١٨٩؛ «بحار الأنوار» ج ٥٥، ص ٤٥.

(٩) «بحار الأنوار» ج ٣٨، ص ١٣٨، ح ٩٧.

(١٠) «مصباح المتهجد» ص ٧٥٦.

من الرسول والأئمة الاثني عشر والزهراء حجابه الأعظم*، الذي لا أعظم منه، تجلّىٰ لهم بهم، وتجلّىٰ لغيرهم بهم، فهم محلّ ظهور شؤون مشيئته ووكرها، كما روي[١].

بل لك أن تقول: لا تجلّي منه إلّا بالتجلّي الواحد الفعلي، في كلّ واحد، ولكلّ واحد بحسب رؤوس المشيئة، وما فيها من جهة السفلىٰ، ولا تنافي بين هذا وما سبق.

تنبيه تتميمي: عرفت أنّ ما به الحجاب به الظهور، وأنّ الصفتين عنه ـ بحسب الذات ـ منفيتان، إذ لا ملاحظة للغير في مقام الذات بوجه أصلاً، لا محقّقاً ولا مقدّراً، ولا بحسب الاعتبار والصلوح الفرضي، فكما يصحُّ لك أن تقول: ليست بظاهرة بما به الظهور، ولا خَفيّة بحسب مقام الذات وبحسب الظهور؛ لأنّه ظهور دلالة، يصحّ لك أن تقول: إنه تعالىٰ ليس بظاهر ذاتاً مطلقاً، ولا مخفية ظهوراً، هذا هو المطابق للحقّ.

أمّا علىٰ رأي أهل التصوّف، ومَن تبعهم منّا، لمّا جعلوا صفات الإمكان والقيود التقييدية صفات ولوازم للذات ـ والأعيان القديمة لازمة للذات أو فيها، ووجودها وجود الله، أو لازمة له، وهي ثابتة في الأزل، وكذا مثبت الصور العلمية قديماً، والمعلوم اعتباراً، علىٰ اختلافهم في المذاهب ونحوها ـ فيلزم إثبات حجاب ساتر لله تعالىٰ غيره.

وبطل ما سمعت: (ليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث)[٢]، بل يكون ثالثٌ غيرهما، وإلّا فإن جعلوها غير مانعة، بل ظاهر فيها بآثار المصنوعية، أبطلوا به وحدة الوجود، وأنّ الوجود متعدّد واقعاً، وجود واجبي ووجود إمكاني، ذو مراتب: فعل ومفعول، والمفعول مراتب.

ونفي الحجاب عنه، وكذا الوجود الإمكاني، إنما هو إثبات لغيره، فهو نفس النفي، ولكن ذلك لنفي أن يكون معه غيره بوجه، وأقصىٰ ما يمكن في التعبير ذلك، كقولك: ليس

(*) «لأنّه أشمل الحجب الكلّية، بل ما سوىٰ هذه الحجب من شعاعهم، وشعاع شعاعهم، حتّىٰ لا يبقىٰ من الوجودات والماهيات إلّا ما يمسك أحدهما، ففي الجهل الكلّي من الوجود كالشعرة الممسكة لماهيته، وفي العقل الكلّي من الماهية كالشعرة الممسكة لوجوده، ولولا هاتان الشعرتان لتحقّق العدم والفناء، بانفكاك الوجود عن الماهية، والفعل عن الانفعال، والإيجاد عن الانوجاد، والمشيئة عن المشاء، والمؤثر عن الأثر، إلىٰ غير ذلك. إبراهيم».

(١) «تفسير فرات الكوفي» ص ٥٢٩، ح ٦٨١؛ «المحتضر» ص ١٢٨.

(٢) «التوحيد» ص ٤٣٨، ح ١؛ «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٥، ح ١، وفيه: (وإنّما هو الله عزّوجل وخلقه، ولا ثالث بينهما، ولا ثالث غيرهما).

بجسم، فالنفي راجع للجسم، وكقولك: ليس بممكن، كما قال الرضا عليه السلام[1]، فلا يلزم ملاحظة نفي في الذات، وهو منفي عنه، ولا فقد كمال، ولا نفيه عنه نفي مقابلة، وإلّا قامت فيه علامة الإمكان، وكان له ضدّ، فيكون ضدّ غيره، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً.

قال محمد صادق: (والحجاب بينه وبين خلقه) هو ذواتهم، يعني: ينحصر الحجاب بينه تعالىٰ وبين العباد في ذوات العباد».

أقول: كلام باطل وتحريف للحق بما يشبهه، بل الحجاب نفس الخلق الذي به الظهور، وهذا حجاب لا يكشف، لا أنَّ الحجاب بينه والخلق منحصر في ذواتهم، حتّىٰ إنهم إذا كشفوه ارتفع بينهما، وكانوا نفس الأُحدية التي هي هم في نفس الأمر، وإن خفيت عليهم بالحجاب، كما عليه أهل التصوّف، وستعرفه من كلامه.

قال: «وقوله: (إياهم) مفعول (الحجاب)، والحجاب مصدر، فإذا ارتفعت ذواتهم عنهم، كما ارتفعت ذات موسىٰ ـ علىٰ نبينا وعليه السلام ـ في الطور، يرتفع الحجاب، فإنّ لكلّ شخص ـ في كلّ نشأة ـ ذاتاً، فإذا ارتفعت الذات الجسمانية تبقىٰ الذات الروحانية فقط، وهكذا إلىٰ أن ترتفع الحجب جميعاً البتة، فإن الإمكان يحدث بالمرتبة التشكيكية، فإذا ارتفعت المراتب يرتفع الإمكان، وإذا قيّد الوجود بنحو من القبض والبسط ـ وهما من الأُمور الإضافية، والإضافات عدمية ـ فيحدث في ذات الوجود إمكان عدمي، وهو في الخليقة، ولهذا قال عليه السلام: (لامتناعه) أي لامتناع النيل إلىٰ الله تعالىٰ، (**ممّا يمكن في ذواتهم**) أي امتناع النيل لإمكان ذواتهم، فذواتهم الممكنة حجاب بينه تعالىٰ وبين الخلق، فإذا ارتفعت المراتب التشكيكية، يصير الوجود إلىٰ صرافته، ينال إليه تعالىٰ، وهذا الإمكان هو ما به الافتراق بين الصانع والمصنوع، والربّ والمربوب».

أقول: لا حقَّ فيه، ومحصّل كلامه: أنَّ الحجاب هي الذوات، وهي أُمور حدثت من المراتب التشكيكية، فإذا ارتفعت ارتفع الإمكان، ونال الله، وليس إلّا الوجود بأحديته، فالممكن مركّب من وجود وجوبي وإمكان اعتباري، هي ذواتهم الاعتبارية، فإذا كُشف دنياً أو آخر المراتب ليس إلّا الله، فهو حينئذٍ في نفس الأمر وجود الله، من غير هذا العبد والحجاب، فهل مؤمن يعتقد هذا [أو يقول به؟

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٥١، ح ٥١، وفيه: (وغيوره تحديد لما سواه).

بل حقيقة وجود الممكن ممكن، وليس الإمكان اعتبارياً كما يتوهّمونه،بل هو مخلوق، ولا يخرج الممكن عنه][١] إذ المالك له ولوجوده، لا يخرج عن ملكه، وهو خلوّ منه وبالعكس، من غير مقابلة، ولا تقوم بالله الحدود ولا أحكام الإمكان، ولو بطريق المقابلة، لا نفياً ولا إثباتاً.

وعلىٰ قولهم الباطل ـ في نفس الأمر ـ لا خالق ومخلوق، ولا تكليف ومكلّف، ويرجع إلىٰ ظهور الواجب بالتعيّنات والبسطيات الاعتبارية وعدمه، نعوذ بالله منه.

وليس الفرق بين الصانع والمصنوع والربّ والمربوب كما قال، من كون الوجود وجوده، ظهر بالإمكان الاعتباري التعيّني، فالإمكان للذوات الاعتبارية، وهو واجب أحدي، فالوجود واحد، والفرق تمييز صفة بالوجوب والإمكان، لا تمييز وجود. بل تمييز وجود من غير مباينة، ولا ذكر له في مقام الذات بوجه، كالصفة بالنسبة إلىٰ الموصوف، وهو المراد بمباينة الصفة، لا كما قالوا، ولا مباينة عزلة، كما هي صفة الإمكان.

فعلىٰ قوله حقيقة الواجب ووجوده ليست مباينة لوجود الحوادث، بل هي هي، فليست إلّا هي، وإنّما المباينة في صفة الوجوب والإمكان، بنحو ما بيّنوه، وعليه حملوا قول علي عليه السلام: (ليس بينه وبين خلقه مباينة عزلة، بل بينونة صفة)[٢]، كالملّا وتلميذه.

ولذا جعلوا الوجوب والإمكان من المفاهيم الاعتبارية، ولذا جعلوا الواجب كلّياً منحصراً في فرد، ومفهومه لا يأبىٰ عن الصدق علىٰ الكثرة، وجعلوا الأعيان مستجنّة في الأزل في الذات الأحدية، وهذا كفر.

بل لا شيء معه تعالىٰ بوجه، والوجود [متعدّد][٣] ظاهراً وفي نفس الأمر، ونفي وجود الإمكان عنه نفي نقص، ولا ذكر له عنده بوجه، وإنّما ظهر لخلقه بصفة الدلالة لا بالذات، فالمباينة مباينة صفة، وهو معنىٰ قوله عليه السلام، لا كما حرّفوه به، وما في كلامه من الضلال يضيق به المقام، ولا يحيط به إلّا الله.

قوله: ﴿لامتناعه ممّا يمكن في ذواتهم، ولإمكان ممّا يمتنع منه﴾.

---

(١) من «ب».

(٢) «الاحتجاج» ج ١، ص ٤٧٥، وفيه: (وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة، لا بينونة عزلة).

(٣) في «أ»: «شؤون».

[أقول: في نسخة التوحيد هكذا: (لامتناعه ممّا يمكن في ذواتهم، ولإمكان ذواتهم ممّا يمتنع منه ذاته)[١]][٢].

وقال **محمد صالح** في الشرح: «قوله: (ولإمكان) بالتنوين، عوضاً عن المضاف إليه»[٣].

وهو دليل علىٰ نفي الحجاب خاصّة، فإنّه غلط، ونفي معروف ممّا سبق، بل هو علّة كما ستعرف، ولضعفه أعرضنا عن نقل عبارته.

فنقول: الإمامعليه السلام لمّا عدّد ـ أولاً ـ جملةً من صفات التنزيه ـ كنفي الرؤية والشبه، والصفة والحجاب والإحاطة ونحوها ـ أراد أن يذكر أدلّة عامّة تدلّ عليها، وإن ذكر بعضاً قبل، فقالعليه السلام: (لامتناعه ممّا يمكن في ذواتهم) وكلّ ما نفاه عنه تعالىٰ قبل (ممّا يمكن في ذواتهم) والله منزّه عنه، إذ لا ذكر لذواتهم، ولا لما يمكن فيها في ذاته بوجه، إثباتاً أو نفياً، فإنّه محال، بل عدم، من غير ملاحظة عدم، بل عدم، هو وجودهم في مراتبهم الإمكانية.

ومعلوم أن الممكن وصفته لا يتجاوزان مقام وجوده، ولا يسع الوجوب الذاتي غيره، ولا يقوم به غيره ولا يسعه، فهو بذاته تعالىٰ يدفع إمكان وصفها بشيء من الإمكان، وإلّا لم يكن واجب وجود ذاتي، لمنافاته له، وإذا امتنع القِدم عنهم فلا ذكر لهم في الذات بوجه، فليس لهم فيها إلّا العدم*، كما عرفت لا توصف بالامكان، لايجابها له.

والإمكان ـ أيضاً ـ من ممكنات ذواتهم وصفاتها، فلا يمكن وصفه بصفة من صفاتها، وإلّا كان مثلها ومن جنسها.

وعلىٰ هذا يكون «الإمكان» ـ بالرفع ـ مبتدأ، ولعلّ الهمزة سقطت سهواً من قلم النسّاخ، ونسخة التوحيد لهذا أقرب دلالة، ويشمل امتناعه (ممّا يمكن في ذواتهم) الإمكان، حتّىٰ الإمكان العام، إذ لا مشاركة بوجه، وقول أهل النظر هنا غلط.

ونقول أيضاً: الممكنات بعضها مذكور مع آخر في الإمكان، باجتماع وافتراق ونحوها، والله ممتنع ومنزّه عمّا يمكن في ذواتهم، فلا ذكر لها معه بوجه أصلاً، لا ذاتاً ولا صفةً ولا حالاً، لا بإثبات ولا نفي.

وعرّفعليه السلام بأول قوله قاعدة كليّة، وهي: إنّ كلّ ما جاز في الممكن، في الواجب تعالىٰ محال، وممتنع منه وعليه، والنصوص بها متواترة، وهذه تبطل كثيراً من قواعد الملا

---

(١) «التوحيد» ص٥٦، ح١٤.

(٢) ليست في «ب».

(٣) «شرح المازندراني» ج ٤، ص٢٤٦.

(*) «أي عدم، هو وجودهم في مراتبهم الإمكانية. ب».

وأمثاله، بل كلّها، كذكر الأعيان في الأزل وصور الأسماء، والمناسبة والارتباط الذاتي، والوجود العام الشامل، والتجلّي الذاتي، وقيام الحدود واللوازم ـ ولو اعتباراً ـ بالذات، وقيام المفاهيم بها، ونحوها من أقوالهم وعقائدهم الباطلة، فإنّها كلّها ممّا يمكن في ذوات الممكنات والمخلوقات.

وأيضاً لمّا امتنع ذكر هذه الأشياء فيه تعالىٰ، أو معه بوجه، حتّىٰ بحسب الملاحظة المفهومية، استحال أن يقال: إنّه تعالىٰ كلّ الوجود أو سارٍ فيها، لأنّه يوجب أن يكون للأشياء ذكر في الذات المتعالية عنها.

وأيضاً البسيط الحقيقي في الممكن ممتنع، وأقلّه تركّبه من وجود وماهية، أو قل: فعل وانفعال، ولكلّ مخلوق مادّة من جنسه، وينتهي إلىٰ شيء هو مادة نفسه بالجعل، وسبق في المجلد السابق: (خلق | الله | المشيئة بنفسها)[1] وعنهم عليهم السلام: (تجلّىٰ لها بها)[2] ومعناه متواتر، بل لفظه.

وأيضاً لكلّ ممكن جهتان، بل ثلاث وأربع، وهو ينافي البساطة الحقيقية، فيجب اختصاص الله بها، ومن هذا يجب أن لا يكون كلّ الوجود؛ لأنّه ينافي كونه بسيط الحقيقة، فقد أبطلت هذه القاعدة قول الملّا في كتبه: «إنّ كلّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، والله بسيط الحقيقة، فهو كلّ الوجود»[3]، وما تشبّث به من الجدل مقلوب عليه ولازمه، مع أنّه لا يرد عليه تعالىٰ، ولبسطه محل آخر.

ثمّ اعلم أنّ هذه القاعدة ـ بحسب الاستلزام ـ توجب أنّ كلّ ما امتنع في الممكن حصل في الواجب، وفي حديث: (العبودية جوهرة كنهها الربوبية) إلىٰ أن قال الصادق عليه السلام: (فما فُقد من العبودية وُجد في الربوبية)[4].

ومن الممكنات: الكلّيات، وهي كلّ الوجود، بحسب المفهوم والإحاطة الاستغراقية الحقيقية لأفرادها، فهي كالكلّ ظهوراً، والكلّي بحسب الأفراد، فتمتنع في شأنه تعالىٰ.

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١١٠، باب الارادة، ح ٤، وسبق في «هدي العقول» ج ٥، باب ١٤، ح ٤.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

(٣) «كتاب المشاعر» ص ٤٩، ٥٠، «الشواهد الربوبية» ص ٤٧ ـ ٤٨؛ «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٦٨، ج ٦، ص ١١٠، باختلاف.

(٤) «مصباح الشريعة» ص٧، بتفاوت يسير؛ «التفسير الصافي» ج ٤، ص ٣٦٥، صححناه علىٰ المصدر.

أو نقول: ما يمتنع فيه يجب في الواجب ما لم يمنع منه مانع، وحينئذٍ يكون من تعمّلات الوهم، فيرجع للإمكان، أو لا يكون له مصدوق، كمن يقول: له يد لا كالأيدي، وجلوس علىٰ السرير لا كالجلوس، وساق لا كالسيقان، وإنّه يُرىٰ بالعين من غير تحديد، ونحوه من سفسطة الضلال، ومنه القول بأنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود.

والعجب من الملّا، يقول بهذا القول، مع أنّه في المشاعر قال: «إن العقل وما فوقه كلّ الأشياء»[1] فقد شرك مع الله؛ لأنَّ عنده المقرَّبين موجودون بوجود الله لا بإيجاده، وباقون ببقائه لا بإبقائه، كما صرّح به في أسرار الآيات[2]، ورسالة المعاد[3]، وباقي مسوّداته.

وقال في أسفاره، بعد جعله العقل من كلّماته التامة العليا: «ليس القديم إلّا الله وأسماؤه وكلماته».

فإن أراد القدم الذاتي ـ كما هو المناسب لقوله بوحدة الوجود ـ فلا يخفىٰ سقوطه علىٰ عاقل، ولا يتم إرادة الحدوث الزماني، فإن أراده أبطل قاعدته بنفسه، لتحقّق كلّ الوجود في العقل، علىٰ زعمه الباطل، فلا يجري في الله تعالىٰ.

ويحتمل (ولامكان) ـ بلا النافية وفتح الميم والكاف ـ أي لا تحقّق لما يمتنع منه في ذاته، كما أنّ ذاته منه ممتنعة، وكذا علىٰ الوجه الأول، فيكون المقصود امتناع الذات من الإمكان، وكذا الإمكان ممّا يمتنع في ذاته، [لأن][4] ظهوره ظهور صفة، فتدبّر.

قوله: ﴿ولافتراق الصانع من المصنوع، والحادّ من المحدود، والربّ من المربوب﴾.

أقول: ذكرعليه السلام هنا ثلاثة أدلّة علىٰ تنزيه الله تعالىٰ عمّا عدّده من الصفات:

الدليل الأوّل: قوله: (لافتراق الصانع من المصنوع) فلو حصلت المشابهة بوجه ذاتي أو عرضي ـ ولو بحسب الصّلوح والمقابلة الاعتبارية ـ لم يفرّق بينهما؛ لاقتضاء خلوّ الصّانع عن صفة الصنع والمصنوع، كما هو بديهي، والمصنوع هو الوجود [أولاً][5]

---

(١) «كتاب المشاعر» ص ٥، باختلاف.

(٢) «أسرار الآيات» ص ٥٨، ٩٥، نحوه.

(٣) «رسالة الحشر» ص ٨٢.

(٤) في «أ»: «لا».

(٥) ليست في «ب».

والماهيّة ثانياً، بحسب المقابلة، وأوّلاً بحسب مقامها.

الدليل الثاني: افتراق (الحادّ من المحدود) فمَن حدّ الأشياء، بحسب أصل الوجود وفطرته لإيجاب المجعولية [له][1] وكذا بحسب الشركة الجنسية والنوعية والصنفية، وكلّ مخلوق محدّد كما عرفت سابقاً، فلابدَّ من خلوّه من حدود خلقه، إذ المثل المشارك لا يوجد مثله، ولا يعود له ما أجراه علىٰ خلقه، فلا يوصف بما سبق، وإلّاكان محدوداً، فيقع الاشتباه بينهما، لقيام الحدود في الجميع.

ولهذا، الصفة الدالّة عليه في خلقه كانت صفة دلالة لا إحاطة، لا تشبه صفاتهم، وصفاتهم لا تشبه صفته، فلا يوصف بكمّ ولا كيف، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا كلّي ولا جزئي، ولا عموم ولا خصوص، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا بمشاركة في الأزل، لا خارجاً ولا اعتباراً، ولا تستجن الأشياء فيه، ولا بمقابلة ولا مضادّة، ولا موافقة أو مخالفة، [إلىٰ][2] باقي صفات الإمكان، وصفات الممكنات، من العقول، والأرواح، والنفوس، والأشباح، والمواد، وسائر أحكام وجودها وماهياتها، ذاتاً وعرضاً وحالاً، وبكلّ وجه واعتبار.

الدليل الثالث: افتراق الربّ من المربوب، ولو وقع الشبه أو الاشتباه بوجه، لم يكن أحدهما بالمربوبية أولىٰ من العكس، كما في نظائره، وتمايزهما واقع، لعموم الدلالة عليه من الذوات والأسماء والصفات وسائر الأحوال، فلا يمكن إنكاره، ودلالتها عليه دلالة توصيف، لا اكتناهية، وهو يوجب كون افتراق الصانع من المصنوع، والعلّة من المعلول، والحادّ من المحدود، والربّ من المربوب، افتراق صفة، كما سمعت من كلام علي عليه السلام، وعرفت معناه، لا علىٰ تحريف الملّا الشيرازي وحزبه، لا افتراق عزلة ومباينة، وإلّا لم تظهر تفرقة، لقيام التضادّ، وأقلّه المقابلة، وهو يوجب الضدّية وعدم عموم الدلالة عليه من جميع خلقه، فيشارك في القدم.

وإذا صلح لذلك صلح للممازجة، إذ أحد الضدّين له ذكر مع الضدّ الآخر، وجميع ذلك يوجب إمكانه، وهو عليه محال، فلو جاز عليه شيء من أحكام الإمكان بوجه، جاز عليه انقلابه، وتحوّله ممكناً بعد الوجوب، وهو محال بديهة.

ثمّ اعلم أنّك إذا تيقّنت أنّ معرفته معرفة دلالة، ولا حجاب له مانع، بل حجابه خلقه،

---

(١) من «ب».

(٢) في «أ»: «أي».

ولا تشابه بينه وخلقه ولا مشابهة، والفرق حاصل بين الخالق وخلقه، وإلّا لم يعرف أحدهما من الآخر، واشتبهت العلّة والمعلول، ووجب من ذلك: أنّه مباينة صفة، كما سمعت، وهذا يوجب تنزيه الصدور عن الكيف والأين وغيرهما؛ لأنّها موجودة به وجهة الصّدور، ولو جرىٰ فيها ذلك جرت في الذات، وهو منزّه عنها.

ولا يوصف أيضاً بالوصل؛ لبطلان المناسبة والربط، ولزوم عدم التمايز والفرق، ووجوب كون العلة والمعلول في رتبة واحدة، حتّىٰ يتحقق فرض الوصل، وكونهما في رتبةٍ محالٌ.

ولا يكون بينهما فصل أيضاً، لإيجابه المقابلة، وما سبق من المفاسد، ووجود فاصلة، وليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث غيرهما، وأين شعاع الشمس والشمس؟، نعم، له نسبة وقيام بفعل الشمس، وهو ظهورها لا بذاتها، فافهم.

وما قاله الإمام هنا ـ وما سبق ويأتي ـ يوجب أنّه تعالىٰ لم يتغيّر بخلقه الخلق، فوجب تنزيهه عن الإدراك والحدود، والاقتران والاختلاف، وغير ذلك من سائر النسب والإضافات؛ لأنّ ظهوره ظهور دلالة، وبينونته بينونة صفة، كما سبق مكرّراً، فافهم.

قوله: ﴿الواحد بلا تأويل عدد، والخالق لا بمعنىٰ حركة، والبصير لا بأداة، والسميع لا بتفريق آلة، والشّاهد لا بمماسّة، والباطن لا باجتنان، والظاهر البائن لا بتراخي مسافة﴾.

أقول: [الـ] وحدة غير العددية هي الحقّة الذاتية القائمة بنفسها، من غير ملاحظة اعتبار آخر، وما سواها من الوحدات عددية ولو بوجه، وسيأتي بيان جملة منها.

والمراد بالواحد هنا الذات الأحدية، وفي الحديث قرينة ذلك، وسيأتي أيضاً، وكذا خالق بفعله، واحد بجهة ظهوره له به، لابذاته، وإلّا لزم قِدمَ العالم، ولصحة قولك: خلق ولم يخلق، فهي صفة فعل، ولا اعتبار لخالقية ولا لغيرها في مقام الذات، فلا يلزم عجز في الذات ولا حصول العدم، فهو فرع ثبوت مصاحب، والله منزّه عنه، فلا يجري عليه التحوّل والحركة عمّا هو عليه أزلاً بخلقه الخلق.

وإذا كان ظهوره وتجلّيه كذلك، وجب تنزيهه عن صفات الخلق، كالاجتنان والظهور

والخفاء والملامسة، بل ظهوره بطونه وبالعكس، وسمعه وعلمه وبصره ذاته، وهذا إذ لا مسموع مطلقاً، وإذ مسموع صفة فعل حادث تعود لفعله، كما سبق في المجلد السابق[١]، فلا يوصف بالحركة ولا بالآلة ولا بصفات الفعل بحسب الذات، وإلّا قامت به الحوادث، لكن ظهور الفاعل بالفعل يغلب الظهور على الفعل، ولا يلاحظ صفة، ويوصف بها بحسب الظهور، لا الذات، والظهور بالفعل، فميّز جداً.

تحقيق المؤلف

وممّا سبق اتّضح لك بيان هذه الصفات متفرقة، ونقول هنا زيادة بما يناسب: لمّا كان الواجب تعالىٰ في أزله، وهو عين ذاته ـ ولا ذكر لغيره فيه أو معه بوجه أصلاً، لا بمعلومية ولا مجهولية، ولا إجمال ولا تقييد، ولا عدم ولا وجود ـ فلا يمكن أنّ تكون وحدته بتأويل العدد، كما تكون في الوحدة الحادثة غيره، فإن فيها تأويل عدد، وتكون فيها جهة كثرة، كالوحدة الجنسية والنوعية والصنفية، في الذوات أو الصفات، ففيها جهتا وحدة وكثرة، وما تكون كذلك لا تكون وحدته عين ذاته، بحيث لا تكون فيه جهة كثرة بوجه، ولا ارتباط بينه وبين غيره بوجه أصلاً.

[فالوحدة][٢] العددية فيها جهة ارتباط وانقسام، فإنّ جهة وحدتها غير جهة كثرتها، فلا يصحّ إرادة الوحدة العددية من وحدته تعالىٰ.

والمراد بالواحد هنا: الذات الأحدية، التي هي عين ذاته، ولا تكثر فيها بوجه أصلاً، لا خارجاً ولا عقلاً، ولا فرضاً ولا وهماً، إذ لا شركة فيها بوجه. ويطلق تارة بمعنىٰ الأحد ـ كما هنا ـ لقرينة.

وأمّا بحسب أصل الوضع الشرعي، فوضع الواحد للصفة الفعلية الحادثة الدالة عليه تعالىٰ، ووحدتها إجمالية، لا كيف لها ولا أين ولا كثرة بحسب التفصيل، وإن كان بحسب الإجمال، وتظهر في المشاءات والمقارنات، لا بالنسبة لما فوقها، ولا ينفىٰ بها الشركة من كلّ وجه. بخلاف الأحد، فإنّه لا ذكر للغير فيه بوجه أصلاً، والواحد فيه ذكر للغير، لكن علىٰ جهة الإجمال والاضمحلال، كالذكر في المادة.

---

(١) «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات، شرح ح ١.

(٢) في النسختين: «فوحدة».

فالأحد رتبة الربوبية إذ لا مربوب، لا إمكاناً ولا كوناً و[عينا][1]، وهو مقام علّة العلل والذات الأحدية، بغير ملاحظة الفاعلية.

والواحد مقام الربوبية إذ مربوب، إمكاناً وذكراً، وهو أول الذكر، لا كوناً وعيناً، وهو ينبوع الأسماء والصفات، ومبدأ اشتقاق الأسماء والصفات مطلقاً، وحقيقة المسمّىٰ من حيث الدلالة الظاهرة والمثال الملقىٰ.

فالواحد بلا تأويل العدد هو الأحد الخالص، الذي اختصّ الله به ولا يقوم في غيره تعالىٰ، ولهذا قالعليه السلام: (**بلا تأويل عدد**).

والواحد العددي الذي هو مبدأ الأعداد والكثرات، وإليه تنتهي، وفيها تطوّر وسرىٰ في الأعداد، وهو مركّب من جهات ثلاث: نظره لعلّته، وللمظهر، ولمن دونه، لكن لمّا غلب عليه ظهور الوحدة ومقام الفاعلية، وخفي فيه الكيف والحد، سُمّي واحداً، وغلب حكمها علىٰ الكثرة، واستجنّت فيه، وإنْ كان لا تخلو من كثرة، فكان أول الأعداد وأول الأشياء، ولا يقابل ذات الله الأحدية،ولا تشتق الأشياء منها، ولا تظهر بحقيقتها، ولا تفعل بها، تعالىٰ الله.

ولمّا كان في الواحد العددي والأول الفعلي ما عرفت من الكثرة والحدود ـ وإن كان أبسط الأشياء التي دونه ـ نفىٰ الإمامعليه السلام الوحدة العددية عن ذاته تعالىٰ، فوحدته ليست بقائمة بذاتها، وليست الكاملة كذلك، فلا يكون الله تعالىٰ.

وأنت إذا نظرت بعين البصيرة المكتسبة منهمعليهم السلام، لا تجد من أثبت لله الأحدية الخالصة، إلّا أقل القليل من الفرقة التابعين، أمّا نفيها ممن أثبت شريكاً آخر فظاهر، كالكفّار وعَبدة الأصنام أو غيره، ممّن استقلّ بشيء في خلق أو رزق، أو ممات أو حياة أو حكم، وكذا الثنوية، وكذا الأشاعرة[2] والمعتزلة[3]، لإثباتهم معه الزيادة في الصفات، وإن افترقوا بوجه فيها. وقالت المعتزلة[4] بالتفويض أيضاً، وكذا مَن قال بوحدة الوجود من أهل التصوّف، ومَن تبعهم منّا؛ لجعلهم الحقائق كلّها حقيقة الحق، فهو تعالىٰ مقارن للكثرة، معه أو مستجنّة فيه، وكذا الأعيان الثابتة، ومَن جعله كالكلّي، وتشمله المفاهيم العامّة، كالوجود وأمثاله، أو جعل شمول الوجود للكلّ بالاشتراك المعنوي، وكذا مَن قال: بسيط

---

(١) في «أ»: «أيناً».

(٢) (٣) انظر: «شرح المواقف» ج ٨، ص ٤٤ ـ ٤٥؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص٦٩. وراجع: «هدي العقول» ج ٥، ص٢٤١، ٢٥٠.

(٤) انظر: «المحصل» ص ١٤٦؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٢٤٨.

الحقيقة كلّ الوجود والأشياء، كالملّا الشيرازي وأمثاله، وكذا من قال: الله فاعل بذاته لا بفعله، فهي مع المفعول، والذات والفعل والمفعول واحد، وكذا مَن جعل الفعل هو الفاعل بالاستقلال، ولم يجعل قيامه بغيره، كمن قال: علي الله، من الغلاة، وما قالت النصارىٰ واليهود في عزيرعليه السلام وعيسىٰعليه السلام، ونحو ذلك من الأقوال الباطلة، فوحدة الأزل والوجود الذات الأزلي، كما تنافي جميع ذلك، فتدبّر.

ومن هفوات محمد صادق ما ذكره في شرح هذا الكلام من الحديث: «يعني وحدته ليست وحدة عددية، بل معنوية، والوحدة العددية ما تنتهي إلىٰ شيء، والوحدة المعنوية غير متناهية مع وحدته».

أقول: يظهر بها حسن المعنىٰ والمبنىٰ، وليس كذلك؛ لأنه قائل بالرابطة والسريان، ووصفه بصفة الخلق في مقام ـ بحسب ذاته ـ دون مقام آخر، وقائل بوحدة الوجود، وهذه الأقوال تنفي الوحدة الحقيقية.

وما يفرّق به بين الأحد والواحد، كما سبق ويأتي، ليس مطابقاً للحقّ الوارد عنهمعليهم السلام، ومع هذا ففي كلامه إجمال وعدم بيان.

قال: «وخالقيته تعالىٰ لا تحتاج إلىٰ حركة أعضاء أو حركة فكر، بل هي لازمة لذاته بالقدرة والاختيار، اللذَين هما عين ذاته تعالىٰ».

أقول: لزوم الاضطرار والقدم لخلقه ـ من كلامه ـ ظاهر، وكذا عدم الوحدة التامة الكاملة كما عرفت، لِما بين اللازم والملزوم من المناسبة، واللزوم والكثرة من وجه دون آخر، ونفي الفكر عن خالقيته والهمّة والحركة لا يوجب كونها كما قال، بل يوجب أنّها نفس الإحداث، بخلافها في غيره تعالىٰ؛ لأنّه منفي عنه الهمّة والفكر والكيف، ولهذا لا يطلب الكيف لبدء خلقه ولا الأين والكمّ، [لأنها به][1] كانت وتكوّنت، والله خالق بفعله، و[لا][2] يوجب ذلك إثبات النقص في الذات، فإنّه لا ملاحظة معها لغيرها، لا بثبوت ولا غيره، فلغيرها الامتناع في مقامها.

ومعلوم أنّ قولك: خالق، ذات مع صفة، فظهر بها وخلق المفعول بالفعل، وتجلّىٰ به بغير كيف وحدّ ولزوم للذات، وإلّا جاء الحدّ والشبه، وكلامه يوجب اتّحاد الفاعل

---

(١) في النسختين: «لا نهاية».

(٢) ليست في «ب».

والمفعول، وهو ضلال ظاهر.

قال: «وهو تعالىٰ بصير (لا بأداة) فإن قيل: إذا صار عين السمع والبصر في العبد، يكون سميعاً بأداة وبصيراً بآلة، كما قال تعالىٰ: (وإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به)[١].

قلنا: إنّه أولاً تعالىٰ كذلك في حدّ ذاته، لا في إحاطته بالأسماع والأبصار، وإنّ قلنا: إنه تعالىٰ كذلك في إحاطته أيضاً، فهو تعالىٰ حينئذٍ يكون عين السمع، وليس للسمع أداة أخرىٰ وللبصر آلة أُخرىٰ، بل هي عين الآلة والأداة، فافهم».

أقول: جميع كلامه ضلال، فإنّه جعل له تعالىٰ ملاحظة ذاتية، والله بأحديته هو كلّ الوجود، فلا وجود لغيره أصلاً، وجعله مصدوق سمعه بلا آلة، وباعتبار تجلّيه في الأعيان وظهوره بها سميعاً بها، وكذا بصيراً، وأثبت له حينئذٍ التشبيه، فقد اختلفت عليه الحالات، وقامت به الحوادث، وقارن غيره، إلىٰ غير هذه المفاسد، وكلّه باطل.

وكونه عين السمع ـ علىٰ قوله الأخير ـ يكون عين الموجودات وعين الحادثات، فأي فرق بين هذا والقول بأنّ الواجب صار ممكناً وتحوّلت إليه؟ وبطل الوجوب الذاتي، فلا وجوب، ومفاسد قوله لا يحيط بها إلّا الله، وهذا قول أُستاذه وابن عربي.

قال: (والشاهد لا بمماسّة) أي بذاته المنزّهة عن الممكنات، لأنّ المماسّة من خواصّ الممكنات الجسمانيات، والله تعالىٰ مجرّد عن الجسمانيات، (والباطن لا بالاجتنان) أي لا بالاختفاء في الشيء، كما يختفي الشيء في الجسم، وإلّا يلزم أن يكون محصوراً، وكلّ محصور محدود، فيوجد فيه شيء دون شيء».

أقول: ما ذكره هنا من المفاسد يلزمه فيما سبق، وعلىٰ تفسيره السابق يلزمه المماسّة، أو يقول: هو ـ حينئذٍ ـ عين الملموس، فلا آلة، كقوله في السّمع والبصر، ونفىٰ بعض أنواع البطون، والمقصود الأعمّ.

قال: «(والظاهر البائن لا بتراخي مسافة) يعني: أنّ الله تعالىٰ ظاهر مباين عن الخلق في الرتبة والشرافة، لا بتراخي المسافة؛ لأن ذلك أيضاً من خواصّ الماديات».

أقول: علىٰ قوله السّابق ما يلزمه هنا ظاهر، وتخصيصه ـ بقوله: في الرتبة والشرف ـ لا

---

(١) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٢؛ «الجواهر السنيّة» ص ٩٩، حديث قدسي، بتفاوت يسير.

في الوجود، فعنده أنّه واحد، ففي الخلق كذلك، ويتّصف بالوجوب والإمكان، وهو ضلال ظاهر، [ورتبته][1] وجوده.

وما ذكره أيضاً يجري في المجرّد، فإنّ وحدة الله المعنوية ثابتة له عنده، كما سيصرّح به، وإن جعل له علّة، والله منزّه عن جميع أنواع البطون والبينونة الحاصلة في الممكن، بأيّ معنىً، فهو باطن بما ظهر، وظهر بما بطن، فإنّ ظهوره بالوصف والدلالة، وهذه نفس المجعول، وتوجب العجز عن الإدراك، فهو باطن بها، إذ ما به الظهور به البطون، وهو الظاهر علىٰ كلّ شيء، وهو حادث، وغيره قائم به قيام صدور، وليس بينه وبين خلقه مباينة، وإلّا قامت الشركة والتفرقة والتضاد بينهما، وهي صفة حدوث وغير ذلك، فهو لا ظاهر ولا باطن، ولا ممازج ولا مباين، وأقوىٰ الأشياء ظهوراً وأشدّها خفاء لذلك، فتدبّر، وسبق بيان ذلك، وسيأتي مزيد بيان إن شاء الله تعالىٰ.

وقال الملّا الشيرازي في الشرح لهذا الكلام: «(الواحد بلا تأويل عدد) يعني أنّ وحدته ليست من باب الأعداد، وهي التي تحصل بتكرار أمثاله الموجودة أو الموهومة العدد والكثرة، وهو تعالىٰ ممّا ليس كمثله شيء»[2].

أقول: هذه الوحدة التي أشار إليها أضعف من وحدة الواحد، حسب أصل الوضع ـ وعرفته ـ وما يتركّب منه الأعداد، وهو يشير إلىٰ وحدة مراتب الأعداد، وهي أقلّ من الوحدة الفعلية وواحد العدد، كما عرفت[3]، وعرفت معنىٰ الواحد إذا أُريد به معنىٰ الأحد والذات الساذج. وعلىٰ ما عنده في وجود الله، وأنّه كلّ الوجود، تكون من قبيل الوحدة الجنسية أو النوعية، التي تعلو عليها صفة الوجوب والإمكان وتفاوتها، وهي أيضاً وحدة عددية، فلا يتم قوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[4] بل أشياء مثله، ولو بحسب الفرض والوهم، وإن منع وجود فرد زائد في الخارج، لصيرورته من قبيل الكلّي، وهو باطل بديهة وإن كان عليه حكماء النظر.

قال: «وذلك لأنّ وحدة كلّ شيء ليست إلّا نفس وجوده الخاصّ به، وإذ ليس لوجوده

---

(١) في «أ»: «ورتبة».

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٣، بتفاوت يسير.

(٣) «هدي العقول» ج ٣، باب حدوث العالم وإثبات المحدث، شرح ح ٤.

(٤) «الشورىٰ» الآية: ١١.

مثل، لا خارجاً ولا ذهناً، فكذلك لوحدته وسائر صفاته الحقيقية، إذ كلّها ذاته، فوحدة علمه وحدة مجهولة الكنه، ليست من باب الأعداد، فلا ثاني لعلمه خارجاً ولا ذهناً، وكذا وحدة قدرته وإرادته وغيرها من الصفات»[١].

أقول: على قوله من وحدة الوجود، وأنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، لكون نفي الثاني عنه والشبه ومجهولية ذاته؛ لأنّ كلّ الوجود هو، فوجود كلّ موجود ثابت له في رتبة أزله، والمنفي عنه نقائص وأعدام، وهذا باطل، بل لغيره وجود في مرتبته: مطلق ومقيّد، على أقسامه، ولم يظهر له بذاته، بل بتجلّيه الفعلي.

وما هو كلّ الوجود ليس وحدته حقيقية، ولا يلزم مباينة العزلة، ولاكون فرض وجود غيره عدماً، فتكون الأشياء مستجنّة فيه أو لازمة له، وهو ينافي وحدته، ويدخلها في الوحدة العددية، إذ كلّ وحدة ممكنة، أو فيها جهة وجهة عددية، وحكمه بعينية الإرادة، سبق[٢] بطلانه، وعرفت[٣] بطلان ما اختاره في علمه.

وإحاطة الله بخلقه إحاطة قيومية فعلية ـ كالمتكلّم بالكلام، والسراج بالأشعة، والشمس بالأشعة ـ لا ذاتية، ولا ذكر للخلق في مقام الذات بوجه أصلاً، لا بمعلومية ولا بمجهولية، لا عدم ولا وجود.

نعم، هو بحسب الفعل داخل فيه، فأثره في كلّ شيء، وما يدلّ الخلق عليه نظره تعالى لهم، وهو ما تجلّى لهم بهم، تجلٍّ فعلي، لا ذاتي، وهو الذي ينظر به العبد إلى الله، تعالى الله علوّاً كبيراً.

قال: «وقوله: (**والخالق لا بمعنى حركة**) لأنّ خلقه الإبداع والإفاضة، لا المباشرة والتعمّل؛ ولأنّ الحركة من عوارض الأجسام وما يتعلّق بها، وهو منزّه عن الجسمية وعن التعلّق بها»[٤].

أقول: مراده نفي المباشرة والعلاج عن ذات الله، مع قوله في الوجود ما سمعت ويأتي، وكذا يقول بالمناسبة واللزوم والذات، فكيف يتمّ هذا؟

ولا ذكر للخلق ـ بوجه ـ في الذات أو معها، والتعمّل والحركة الزائدة والكيف منفية وأمثالها عن فعله، لغلبة الفاعلية [عليه][٥]، وإن خفي في الذات لنهاية البساطة، وظهر في

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٣. (٢) (٣) «هدي العقول» ج ٥، الباب الرابع عشر.
(٤) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٣. (٥) في «أ»: «غلبيه»، وفي «ب»: «تجليه».

الآثار، فافهم.

والله منزّه عن الزمان والدهر والسرمد، والمراد بالخالقية هنا ـ بما يشمل الدهر ـ مقام العقول والنفوس، والسرمد: مقام الفعل والمشيئة، والإبداع الأوّل المجعول بنفسه، لا بمادة زائدة، أو كيف أو حدود، وإلّا كانت في ذاته تعالىٰ، ولم يُدلّ عليه ويُعرف بصفته التي بيّنها، ويلزم التشبيه وحصول المثل له تعالىٰ. وبإثبات لوازم الذات، كما زعمه الملّا في غير موضع، يلزمه حصول التعلّق للذات ببعض الممكنات، ولا قوام لها عندها، أو تعدّد القدماء، ونفي الاختيار.

قال: «(البصير لا بأداة، والسميع لا بتفريق آلة)، أمّا إجمالاً؛ فلأنّه بذاته خالق ما سواه تعالىٰ، فما سواه ـ سواء كان آلة أو مماسّة ـ مخلوق له، فلا يفتقر في إيجاده لشيء إليها»[١].

أقول: لو كان فاعلاً بذاته كان خالقاً كذلك، فلا يصحُّ: أنّه خلق كذا، ولا خلق كذا، كما ورد وثبت عقلاً، فإذن الخلق صفة فعل، وخلقه بنفسه بالتجلّي الظهوري، وبه خلق غيره، بما أودع فيه، ولم يرفع يده عنه، وليس مقام الخالقية مقام الذات، إذ لا ذكر لغيرها فيها.

وأول الذكر للمشاءات المشيئة، وليست عارضة للذات ولا عينها، ولا مناسبة بينهما؛ لأنّه تعالىٰ خلقها بنفسها، في مقام السرمد الذي لا يزيد عليها، ولا يلزم من نفي الخلق في الذات ثبوت العجز، فإنّه فرع ثبوت شيء، وهو خلاف الفرض.

نعم، له حقيقة الخالقية إذ لا مخلوق بوجه أصلاً، وجوده وكماله الذاتي ليس إلّا، وخلق فعله بظهوره وتجلّيه الفعلي له بنفسه.

قال: «وأما تفصيلاً، فلأنّه لو صدر عنه شيء من الآثار بآلة، فإن كانت تلك الآلة من فعله، فإمّا بتوسط آلة أُخرىٰ، أو بدونها، فإن كانت بدونها فقد صدق أنّه فاعل بالذات، لا بآلة، وإن كان فعله لها بتوسّط آلة أُخرىٰ فالكلام فيها كالكلام في الأُولىٰ، ويلزم التسلسل، وإن لم تكن تلك الآلة من فعله ولم يمكنه الفعل بدونها، كان الباري مفتقراً في تحقّق فاعليته وقدرته إلىٰ الغير، والمفتقر إلىٰ الغير ممكن بالذات، هذا خلف»[٢].

أقول: لا يلزم من بطلان التسلسل وتعدّد القدماء كون فعله بذاته، بل نقول: [أول][٣] إبداعه وخلقه المشيئة بنفسها، لا بمشيئة زائدة، ولا آلة زائدة، ولا بذاته تعالىٰ، وخلق غيره

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٣. (٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٣.
(٣) في النسختين: «أو».

بها، فإنّه ركن لها، ولا يكون شيء إلّا بمشيئة، وتكون المشيئة متمّمة للمشاء، كالشرط والوقت والكمّ والمادة، لذاتها لا لنقص في القدرة، والذات في فاعليتها، وأيّ كمال وخالقية تمكن فوق الإبداع بنفس المبدَع.

ولو كانت بنفس الذات وجعله ـ وكثيرٌ: أن الذات هي الفاعلة، بحقيقة ذاتها تجلّت وظهرت ـ أوجب القول بالمناسبة والربط بينها والخلق.

وتفرّقوا في وجه المناسبة، إما أنها القدر المشترك المعنوي أو اللفظي، أو لوازم معه تعالىٰ، أو الأعيان الثابتة، أو كونه كلّ الوجود، أو أنّ له ضميراً، إلىٰ هذه الأقوال الباطلة، ويلزم جميعها صيرورة المفعول ذات الفاعل وبالعكس، وحصول التغيير واختلاف الأحوال عليها، وهو سمة الإمكان المبطل للوجوب.

وكلّه لمّا عجزوا عن صدور الشيء بنفسه بتجلّي الذات، فهو نفس التجلّي، لا نفس الذات، وصدرت الأشياء بفعله، وأنّه أتمّ لها وأكمل، ولكونه [آيته][1] الدالّة عليه، فافهم.

قال: «وقوله: (لا بتفريق آلة) أي لا بآلة مغايرة لذاته، وهي من لوازم كون للآلة آلة»[2].

أقول: انظر إلىٰ صريح الخطأ، لمّا تفرع من ذلك الأصل الباطل، ولزوم الفقر والنقص وغيرهما، من كون [له][3] آلة هي ذاته، لا خفاء فيه إن اعتبرت مغايرة بوجه ما، وإلّا فلا آلة.

ومراد الإمام نفي الآلة عنه في فعله، بل أبدعه بنفسه، وكذا مفعوله؛ لأنّه خلقه بالمشيئة لتتميمه، لا للاستعانة بها، كيف وهي خلقه وفعله المخلوق؟ وبحسب نفسها ومَن دونها أقوىٰ الذوات وأشرفها وأجمعها، ولا يكون ذلك آلة له للاستعانة، كالصانع بها، ولابدّ من كونها من غير خلق الصانع، فلو كانت منه لا يصدق صنعته بها، لأنّها منه.

وكأنّه يريد أن يثبت نِسباً في ذات الله، مستجنّة ظهرت بتجلّي الذات، فهي كالمرآة لها، فهذا وجه المناسبة، وهذا مفرّع علىٰ القول بأن الفاعلة الذات بذاتيتها، لا بالظهور، وهو غيرها، بل [آليتها][4] بغير مثال وحد وكيف، ولا مناسبة بين ذات الفاعل ومفعوله، بل هي بينه وفعله، وله مناسبة ظهورية، لا ذاتية بالنسبة إلىٰ الذات، كالسراج والأشعة، وليس هو مقام الذات، فنقول: لم يكن العالم ثمّ خلقه.

قال ـ بعد كلام يعرف ما فيه ممّا سبق، كما يظهر لمن وقف عليه ـ: «وقوله: (الباطن لا

---

(١) في «أ»: «إنية».

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٣.

(٣) من « ب ».

(٤) في «ب»: «إنيتها».

باجتنان) أي باستتار، بل بطونه لأجل شدّة ظهوره، كما سبق. قوله: (والظاهر)؛ لأنَّ وجوده مجرّد عن الغواشي الساترة، والوجود نفس النور والظهور»[١].

أقول: هو جعَله كلّ الوجود، وغيرَه عدماً ونقصاً، فيكون هو الذوات، ولا ظهور حينئذٍ، فإنّه غير ذات الظاهر، وإنّما ظهوره بالآثارية والقيّومية الحادثة، والإمداد الذي لا غنىٰ عنه، والصفة الدالّة، وبها استتر وبطن، لا بذاته، وهذا منه تفريع علىٰ ما سبق، وكلّه خطأ، وهو نفس النور، أي الوجود بذاته، لا كلّ وجود.

وفرق بين ظهور الذات والذات، وإن كان ظهورها بها، فإنّها صفتها وقائمة بها قيام صدور، لا قيام عروض، ولا ركنية ولا لزوم، وأسماؤه: (الخالق) و(الظاهر) و(الباطن) و(المجيب) و(المصوّر) ومالها من النسب، فإنّما هو بعد الخلق وظهور الدلالة والوصفية الدالّة، والدعاء والنداء، لا في مقام الذات، فلا وجود لها معها أو فيها، بل معدومة بغير عدم فرضي، أو محقّق فيها أو معها، ولا تكون الذات مادّة لها، فهي بفعله ومنه.

قال: «وقوله: (البائن لا بتراخي مسافة) لأنّه منزّه عن الأبعاد والأجرام، والمسافات والحركات، بل مباينته للأشياء لكمال ذاته وشدّة وجوده، ونقص وجود الأشياء وضعفها»[٢].

أقول: لمّا قال بوحدة الوجود، أو بالشبح والظل، فوجود الممكن والواجب واحد، نظّروا عليه صفة الإمكان والوجوب، والشرف والنقص، ونحو ذلك، ويكون كالكلّي، وبهذا فسّر بينونة الصفة، ونفىٰ بينونة العزلة، والمباينة بالمقابلة، ومباينة العزلة باطلة، وكذا قوله، ولا ذكر للأشياء في الذات ومعها، بل معدومة، ومباينتها للأشياء حينئذٍ يلزم كونها مباينة صفة، ولا يكون للصفة ثبوت في مقام الموصوف، بل منقطعة دونه.

والوجود صفة ظهوره، ومعرفته بهذا يعني بينونة الصفة، لا كما أشار له في كلامه وصرّح به في غير موضع من كتبه، ويحتمل إرادة البيّن الظهور، لا المباينة، وظاهر كلامه أنّ التفاوت بينها وبينه بالشدّة والضعف، والضعف يرجع إلىٰ الإمكان، وهو اعتباري، وتجمعها حقيقة واحدة، وجوده تعالىٰ؛ لأنّه عنده كلّ الوجود، كما صرّح به في كتبه[٣].

وأيضاً لمّا قالوا بالربط والمناسبة بين ذات الصانع وصنعه، وأدخلوه في المفاهيم الكلّية، يلزمهم كون وحدته عددية، وأن يتحوّل في خلقه عمّا كان عليه قبل، لحصول

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٣. (٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٥٣.
(٣) «كتاب المشاعر» ص ٤٩؛ «الشواهد الربوبية» ص ٤٧؛ «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٦٨، ج ٦، ص ١١٠.

الكثرة الاعتبارية وحدودها القائمة بالذات، ولغير ذلك، علىٰ قواعدهم المجتثة، وإلىٰ باقي الصفات، ولو من جهة ما قالوه ـ فيما يوهم التشبيه ـ: إنّ نسبته له من جهة ظهور الحق بمرايا الخلق[١].

قوله: ﴿أزله نهيٌ[٢] [لمجاول][٣] الأفكار، ودوامه ردع لطامحات العقول، قد حسر كنهه [نوافذ][٤] الأبصار، وقمع وجوده جوائل الأوهام﴾.

أقول: قد عرفت امتناع ذاته من جميع ما يمكن في الإمكان بعضه، مجرّد أو غيره، حتّىٰ تجرّده ليس تجرّداً إضافياً، كتجرّد العقل، فقد قطعت مجاول ـ أو محاول ـ أفكار القلوب، وانقطعت دونه، وكذا بصائر القلوب والأبصار، وكذا (**جوائل الأوهام**) أو (**الأفكار**) علىٰ بعض النسخ.

و (**الأفكار**) ـ هنا ـ: أوهام، فكلّ مميَّز مدرَك بوجه، مخلوق مثلنا، مردود إلينا، كيف وشعاع الشمس إنّما ينتهي إلىٰ أسفل فعل الشمس، وهو فوّراة النور، وانتهاء فعلها لنفسه، وسبق لك: (خلق الله المشيئة بنفسها، وخلق الخلق بالمشيئة)[٥]؟ فانتهاء الممكن لمثله.

وأيضاً أزله ودوامه لا يسع غيره، فلا مجال فيه لمخلوق مطلقاً، لأنّه عين ذاته تعالىٰ، بكلّ وجه واعتبار، والقديم لا يسع الحادث وبالعكس، وأيضاً هو مجهول مطلق ذاتاً، ولا تعلم ذاته بوجه، ولا يعرف إلّا بما عرَّف به نفسه.

وإنّما وصف ذاته لنا بما ظهر لنا، وعرَّف معرفة توصيف، فلا يخرج من الأزل شيء ولا يدخل فيه داخل، لأنّه نفس الذات، فلا يدرك أحد كنهه، ولا يعرف حقيقة ذاته غير ذاته بغير مغايرة، وقصارىٰ ما يمكن في التعبير لنفي الاثنينية ـ وأنّه ليس في مقام الذات إلّا الله ـ ذلك، فوجب من ذلك قصور العقول وغيرها، وانقطاعها دونه، كما قال الله: ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾[٦]، وعنهم عليهم السلام: (إذا انتهىٰ الكلام إلىٰ الله عزَّ وجلَّ فأمسكوا)[٧]. والخلق لا يدرك

---

(١) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٥، نحوه.

(٢) في المصدر: «نهية».

(٣) في «ب»: «لمحاول».

(٤) في «أ»: «نواقد».

(٥) «الكافي» ج ١، ص ١١٠، باب الارادة، ح ٤، وسبق في: «هدي العقول» ج ٥، باب ١٤، ح ٤، وفيه: «ثم خلق الأشياء» بدل: «وخلق الخلق».

(٦) «النجم» الآية: ٤٢.

(٧) «التوحيد» ص٤٥٦، ح ٩.

إلّا مثلة، ولا تشير | الآلة | إلّا إلىٰ نظائرها وأشكالها.

والله منزّه عن ذلك، فلم يتغيّر عمّا هو عليه بخلقه الخلق، وإنّما يُنزَّل بما تعرّف لهم بهم، وهي معرفة توصيف، بما ظهر لهم بهم، لا علىٰ ما هم عليه من الصفة، وإلّا تساوىٰ الخالق والمخلوق، والدليل والمدلول، وهو محال، فلا تدرك ذاته بوجه، ولأنّه ليس من جنس الممكن، والشيء إنّما يدرك ويحيط بما كان من جنسه، فلا يعرفه أحد ويصفه إلّا بما وصف نفسه له به، فالكلّ منقطع دونه.

ثمّ نرجع ونقول: نسخة التوحيد هكذا: (**الظاهر لا بمُحاذٍ، الذي قد حَسَرت دون كُنهه نواقد الأبصار، وامتنع وجوده [جوائل الأوهام]**[١])[٢] ولم يذكر هاتين الجملتين.

وأكثر النسخ التي رويناها: (**نهي**) ـ بفتح النون وإسكان الهاء ـ والمعنىٰ: أنَّ (**أزله نهي**)، ومنع [المحاول][٣] ـ بالحاء المهملة ـ | الأفكار | أي لاحتيالها، فلا احتيال لها فيه، وكذا دوامه الذي هو عين أزليته، بمعنىٰ عدم صحّة الزوال عليه، هذا في التعبير، وإلّا ففي نفس الأمر عبارة عن كون الذات علىٰ ما هي عليه أزلاً، بلا كيفية، ولا كمية قاطع لما تطمحه العقول، فلا غاية له بوجه أصلاً، فليس أزله وأبده عبارة عن الأزمنة المتطاولة، كما قيل، وإلّا لم تنقطع، [وتعدّىٰ ـ بالتشديد ـ].

فـ (**كنهُه**) فاعل و (**نوافذَ**) مفعول، وذلك لعدم دخول كنهه في فكر أو بصر، وكذا (**قمع**) بمعنىٰ قطع ومنع.

وفي **نسخة محمد صالح:** (**أزله نُهية لمجاول الأفكار**)[٤]، **وقال:** «النُهية ـ بضم النون وسكون الهاء وفتح الياء المثنّاة من تحت ـ اسم من: نهاه، ضدُّ: أمره»[٥]. وجعل[٦] هذه النسخة في بعض النسخ، ولا تأثير في المعنىٰ.

والحاصل: أنّ الواجب مع صفاته لمّا انقطع الكلّ دونه، وعلا علىٰ الكلّ، فلا مدخل لجولان الفكر ـ أي زمانه أو مكانه ـ في ذاته ولا صفاته، بل (**نواقد الأبصار**)، أي الأبصار

---

(١) من المصدر.
(٢) «التوحيد» ص ٥٧، ح ١٤.
(٣) في «أ»: «بمحاول».
(٤) (٥) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٢٣٧، ٢٥١.
(٦) حيث قال: «وفي بعض النسخ: نهي، بدون التاء». «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٢٥١.

الناقدة القوية النقد. فإضافة (مجاول) و [(طامحات)][1] و(نواقد) و (جوائل) إلىٰ مضافاتها، من قبيل إضافة الصفة إلىٰ موصوفها. حاسرة: قاصرة دونه، وقد عرفت ذلك.

قوله: ﴿فمَن وصف الله فقد حدَّه، ومَن حدَّه فقد عدَّه، ومَن عدَّه فقد أبطل أزله﴾.

أقول: إذ كلّ موصوف محدود؛ لاقتضائها ذلك، وكلّ محدود معدود، فمَن حدّه فقد عدّه؛ لتناهيه ـ حينئذٍ ـ فيُعدّ، فهذا لازم العدد، وكلّ معدود ليس بأزلي، فهو حادث، فما كان واجباً، هذا خلف.

وكلامهﷺ هنا من قبيل الأقيسة المتلاحقة، المحذوفة النتائج، وفي خطب النهج[2] وغيرها مثله كثير.

فنفىٰﷺ بذلك زيادة الصفات مطلقاً، حتّىٰ اعتباراً، وإلّا لزم الحدّ، حيث كان معه غيره، كما هو لازم المغايرة، فقد قال في موضع آخر: (من وصفه فقد قرنه)[3].

قوله: ﴿ومَن قال: أين؟ فقد غيّاه، ومَن قال: علامَ؟ فقد أخلىٰ منه، ومَن قال: فِيمَ؟ فقد ضَمَّنَه﴾.

أقول: غير خفي أنّ المكان محدود متناه، وكذا الزمان، وكذا ما حلّ فيه، فلا يُسأل عن الله بـ«أين»، وإلّا كان له غاية، وهو موجب التناهي والحدوث، والله لا غاية له، ولا ينافي إبطال المكان بالنسبة له بدليل آخر، كلزوم الإخلاء، وهو لا يخلو منه مكان، والافتقار وغير ذلك.

وكذا من قال: علامَ استقراره؟ يلزمه خلو مكان منه، بل أمكنة، وهو تعالىٰ لا يخلو منه مكان، بل يلزم أن تخلو جميع الأشياء منه، أمّا غير الشيء المعتمد هو عليه [فظاهر، وأمّا المعتمد عليه][4] فهو أقوىٰ منه، فهو مُمدّه ومقوّيه، فليس اعتماده علىٰ شيء، بل علىٰ

---

(١) في النسختين: «طوامح».
(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، ١٥٢.
(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، وفيه: (فمَن وصف الله سبحانه فقد قرنه).
(٤) ليست في «ب».

قدرته، وقدرته ذاته بلا اختلاف الذات والمعنىٰ.

وكذا لا يُسأل عنه بـ «في» الظرفية، فإنّه في كلّ شيء، ومَن يكون كذلك لا يقال: [فيه:][1] في جهة أو شيء، وإلّا لزم كونه في ضمنه، ومحاطاً به، وهذا أعمّ من المكان.

فاستبان أنّه تعالىٰ لا يُسأل عنه بشيء من هذه الأشياء جميعاً، لاستلزامها الحدوث المنزّه عنه، وذلك من وجوه ظاهرة، فلا يحدّ في قلب، ولا يكون جزءاً من غيره، وإلّا كان في ضمن الغير محاطاً به، وكذا لا يحيط به شيء، ولا يعتمد علىٰ آخر، ولا مكان له ولا زمان له.

❑ الحديث رقم ﴿٦﴾

قوله: ﴿عن فتح بن عبد الله ـ مولىٰ بني هاشم ـ قال: كتبت إلىٰ أبي [إبراهيم][2] عليه السلام أسأله عن شيء من التوحيد، فكتب إليّ بخطّه: الحمد لله الملهم عباده حمده ـ وذكر مثل ما رواه سهل بن زياد إلىٰ قوله: وقمع وجوده جوائل الأوهام ـ ثمّ زاد فيه ـ: أول الديانة به معرفته، وكمال معرفته توحيده، وكمال توحيده نفي الصفات عنه، بشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف، وشهادة الموصوف أنّه غير الصفة، وشهادتهما جميعاً بالتثنية، الممتنع منه الأزل، فمَن وصف الله فقد حدّه، ومَن حدَّه فقد عدَّه، ومَن عدَّه فقد أبطل أزله﴾.

أقول: ورواه الصدوق في التوحيد[3] عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام.

وقد أفاد عليه السلام فوائد:

الفائدة الأولىٰ: أنّ أول الديانة ـ وهي ما يدان به* ويخضع له، وهي الشريعة الواردة من النبي صلى الله عليه وآله عن الله تعالىٰ، فهي طاعة مخصوصة ـ معرفته تعالىٰ، وهي أول خطب النهج: (**أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده**

(١) ليست في «ب».

(٢) في النسختين: «عبد الله».

(٣) «التوحيد» ص ٥٦، ح ١٤.

(*) «أي ما يجعله من دينه. ب».

الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، فمَن وصف الله سبحانه فقد قَرَنه، ومَن قَرَنه فقد ثنّاه، ومَن ثنّاه فقد جزّأه، ومَن جزّأه فقد جَهِلَه، ومَن جَهِلَه فقد أشار إليه، ومَن أشار إليه فقد حدّه، ومَن حدّه فقد عدّه، ومن قال: فيمَ؟ فقد ضمّنه، ومن قال: علامَ؟ فقد أخلىٰ منه، كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم)[1]... إلىٰ آخره.

وفي غير النهج ـ كالعيون[2] وغيرها ـ كثير في التصريح منهمعليهم السلام بأنّ أول الدين المعرفة، كما هو مذهب جماعة[3].

والمراد بها المرادف للعلم هنا، فمقابلها الجهل البسيط، لا التي مقابلها الإنكار، التي لا تكون إلّا بعد اليقين، وحصول الانشراح للقلب والاتساع له، فهذا ليس بأول الدرجات، فإنّها ـ بهذا المعنىٰ ـ العلم شعاعها؛ لأنّه صورة، وهي أعلىٰ منه.

وقال جماعة:[4] إنّ أوّل الواجبات هو النظر؛ لتوقّف حصول المعرفة عليه، فيكون هو الواجب أولاً.

وغير خفي أنّ النظر شرط لها، فيكون أوليته أولية الشرط، فالعبرة بالمشروط، وهو المعرفة، فيصحّ أنّها أوّله، هذا مع أنّ المعرفة ليست بمتوقّفة علىٰ النظر، الذي هو حركة الذهن من المبادئ إلىٰ المطالب، وترتيبها بالنسبة إلىٰ كلّ فرد فرد، فإنّ حصول المعرفة للمعصوم ليس بمتوقّفة علىٰ ذلك، ولا مكتسبة به، وكذا قد تحصل المعرفة لغيره بسياق المسألة مع برهانها كالسانح، أو بإفاضة أو تعليم معلم، من غير حركة ذهن ونظر من السامع.

فحصول المعرفة في جميع ذلك ليس بمتوقّف علىٰ النظر، الذي هو حركة الذهن من المبادئ إلىٰ المطالب، وترتيبها بالنسبة إلىٰ كلّ فرد فرد، فلا تكون مطلقاً متوقّفة عليه، فلا يصحّ جعلها ثانية، والنظر أولاً.

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١. (٢) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٥٠، ح ٥١.

(٣) انظر: «مناهج اليقين» ص ١١٢؛ «ارشاد الطالبين» ص ١١٣؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص ٥٧.

(٤) هو مذهب معتزلة البصرة وأبي إسحاق الاسفرائيني والسيد المرتضىٰ وابن نوبخت، انظر: «إرشاد الطالبين» ص ١١٢.

وقيل:[١] أوّل الواجبات القصد إلىٰ النظر، إذ النظر فعل اختياري، وكلّ فعل اختياري مسبوق بالقصد، فيكون هو الواجب أوّلاً.

ونُقضت الكبرىٰ بالقصد نفسه، فإنّه فعل اختياري، وليس بمتوقّف علىٰ قصد، وإلّا لزم التسلسل.

وأُجيب بأنّه ليس بفعل اختياري، والحقّ أنّه ليس كلّ فعل اختياري متوقّفاً علىٰ قصد ـ أي نية ـ بل ما سواه متوقّف عليه، أمّا هو فموجود بنفسه، كالنية ليست بمتوقّفة علىٰ نية أُخرىٰ وهي فعل اختياري، وكصورة العلم، وكذا الإرادة، دفعاً للتسلسل.

هذا، وما يتوقّف عليه الشيء ـ أي الأُمور السبعة ـ لا يكون شيء إلّا بها، وإن اختلفت فيها باعتبار التمييز، وهي: المشيئة، والإرادة، والتقدير، والقضاء، والإمضاء... إلىٰ آخره. لا يقال: إنّها خارجة عنه، وهي أوّل بالنسبة له، كيف وهي مقامات وجود له، وإن اختلفت إبهاماً وتخصيصاً؟ كما سيتّضح[٢] لك آخر الأبواب إن شاء الله تعالىٰ.

أمّا ما نُقل عن بعض المتكلّمين، كما في المجلي[٣] وغيره[٤]: أنّ أوّل الواجبات الشكّ ـ تشبّثاً بأن المطلوب بالنظر لا يكون معلوماً، وإلّا لزم تحصيل الحاصل، وهو محال، ولا مجهولاً؛ لاستحالة توجّه النفس إلىٰ المجهول المطلق، وما لا شعور لها به، فلابدّ من كونه معلوماً ببعض الاعتبارات، مشكوكاً في حصوله وتصوّره، أو في ثبوت الحكم أو سلبه، فكان النظر مسبوقاً بالشك ـ فساقط؛ لأنّه لا يلزم [تدريج المعرفة، وحينئذٍ لا شكّ، كما في ذي القوة القدسية.

وأيضاً لا يلزم][٥] حصوله في غيره أيضاً، لجواز كونه خالي الذهن، وتصوّره بوجه لا يلزم شكّه فيه بكذا وكذا.

وقيل[٦] في دفعه أيضاً: بأنّ الشكّ ليس بداخل تحت الاختيار، فلا يقع التكليف به، فليس هو أوّل الواجبات، فتعيّن أنّ أولها المعرفة.

---

(١) هو مذهب إمام الحرمين، انظر: «مناهج اليقين» ص ١١٢؛ «إرشاد الطالبين» ص ١١٣؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص ٥٧.

(٢) «هدي العقول» ج ٧، باب أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بسبعة.

(٣) «المجلي» طبعة حجرية، ص ٥٧.

(٤) انظر: «مناهج اليقين» ص ١١٢.

(٥) ليست في «ب».

(٦) «المجلي» طبعة حجرية، ص ٥٨.

وفي حواشي المجلي، بخط ابن أبي جمهور: «وفي الاستدلال بقول أمير المؤمنينعليه السلام، على كون المعرفة أوّل الواجبات، نظر: إذ لا يلزم من كون المعرفة أوّل الدين كونها أوّل الواجبات؛ لأنّ للقائل أن يقول: الواجبات ليست بداخلة في الدين، وإلّا لكان مَن ترك شيئاً من الواجبات يلزمه الخروج من الدين، وذلك إنّما يتمُّ على مذهب المعتزلي، ومَن قال بمقالته؛ لأنَّ المراد بالدين هنا الإسلام والايمان»[١] انتهى.

أقول: وغير خفي ضعفه لمنع هذا القول، فإنّ الواجبات داخلة، وعدم خروج التارك لبعض، إذا لم يكن عن استحلال، وإلّا فيخرج إجماعاً ونصّاً، ولا تلزم الواسطة مع جواز إرادة الايمان، هذا مع أنّ مراتب الايمان متفاوتة.

وورد: (**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**)[٢] في كتب الأُصول غير خفي، ومعلوم أنّ المعصية ليست من روح الايمان.

تنبيه: قال الشيخ ميثم في شرح النهج ـ بعد أن ذكر احتمال كون المعرفة هي المرتبة الأُولى من مراتب المعرفة التامة، التي هي غاية المعارف ونهاية مراتب السلوك ـ: «وحينئذٍ يكون المراد من كونها أوّل الدين أوليتها عقلاً، وهو إشارة إلى كونها علّة غائية، إذ العلة الغائية متقدّمة عقلاً على ما هي علّة له، وإن تأخّرت وجوداً»[٣].

أقول: وغير خفي بعده عن العبارة، فإنّهعليه السلام جعلها أولاً ولها كمال، وبعده درجات أيضاً، وكلّ واحدة كمال لما قبلها، وذلك إشارة إلى اختلاف مراتبها، وهذا لا ينطبق مع إرادتها بالمعنى الذي هو غاية الدرجات.

ثمّ وكونها غاية، وهي متقدّمة عقلاً، غير مفيد ودالّ على التقدّم الوجودي أولاً، كما هو ظاهر كلام الإمامعليه السلام، كيف وأوّل ما تبدو المعرفة إنّما هي كاللمحة [واللحظة][٤] الضعيفة، وإن ازدادت بعدُ وانشرحت، حتّى تدور على نفسها، إذ حركتها دورية، فتدبّر.

الفائدة الثانية: أثبتعليه السلام مراتب خمسة، وجعل كمال كلّ سفلى بالدرجة التي فوقها،

---

(١) لم نعثر عليه في حواشي نسخة «المجلي» المتوفرة لدينا.

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٣٢، ح ١.

(٣) «شرح نهج البلاغة» للشيخ ميثم البحراني، ج ١، ص ١٢٠، باختصارٍ ما.

(٤) في «أ»: «واللمظة».

وفي خطبة الأصل جعل المراتب ثلاثاً، بإدخال التصديق في الأولىٰ، والاخلاص في مراتب التوحيد، والأمر هيّن. وهذا يدلُّ علىٰ أمرين:

أحدهما: أن كمال كلّ مرتبة بما بعد، وهو ظاهر؛ لأنّها بالنسبة لها كالمادة والصورة، وتخرج بها من القوة إلىٰ الفعل، كيف، وكلّ سافل فاضل طينة العالي؟

ثانيهما: أنّ معرفته تعالىٰ مقولة بحسب التشكيك، قابلة للشدّة والضعف ـ كما يومئ إليه لفظ (أوّل) و(كمال) ـ في الدرجات، وهو ممّا لا شبهة فيه.

أمّا نقلاً فظاهر، نصاً وقرآناً، كقوله تعالىٰ: ﴿ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَـٰناً مَّعَ إِيمَـٰنِهِمْ ﴾[1] ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى ﴾[2] ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَـٰناً ﴾[3].

وعنه ﷺ: (لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله)[4].

وفي كتاب الشيخ حسن الحلّي في الرجعة: «سلمان في الدرجة العاشرة، وأبو ذر في التاسعة»[5]... إلىٰ آخره، وعنه ﷺ: (لا يعرف الله إلّا أنا وأنت يا علي)[6].

وأمّا عقلاً، فلكونه تعالىٰ غير معروف بذاته من حيث هي، إذ ليس هو بمحسوس ولا موهوم، وإنّما يُعرف بآياته، وأعلام الشهود التي أقامها دليلاً عليه تعالىٰ، وهي مختلفة الدلالة، شدّةً وضعفاً ـ وإن اشتركت فيها ـ لاختلاف مرتبتها، وفعليتها حسب درجتها، وكذا الناظر يختلف حسب القوّة، وكذا التصديق الحاصل له.

والنور القلبي من الكيفيات النفسانية، وهي ممّا تقبل الاشتداد والضعف، فهم درجات عند الله، والله عزيز من أن يحيط به ممكن، أو ينتهي له في حدّ، حكيم في أفعاله، فلا يمنع أحداً ما في وسعه من معرفته تعالىٰ، وهو بالدليل الدالّ عليه، الذي هو غيره في جميع مراتب السير والتفكّر، في المُلك والملكوت، جملةً وفرادىٰ.

فاتّضح أنّها مراتب متفاوتة، سواء قيل بأنّها التصديق وحدها، كباقي الصفات النفسية

---

(١) «الفتح» الآية: ٤.　　(٢) «محمد» الآية: ١٧.

(٣) «التوبة» الآية: ١٢٤.

(٤) «بصائر الدرجات» ص ٢٥، ح ٢١؛ «مختصر بصائر الدرجات» ص ١٢٤.

(٥) «مختصر بصائر الدرجات» ص ١٢٥، باختصار.

(٦) «مشارق أنوار اليقين» ص ١١٢؛ «مختصر بصائر الدرجات» ص ١٢٥؛ بتفاوت، ونحوه في: «بحار الأنوار» ج ٣٩، ص ٨٤.

التي تقبل الشدّة والضعف، أو للعمل مدخل، فإنّه متفاوت، فأين تصديق ذي الدرجة الأولىٰ من السبع، أو ذي الجزء الأول من الأربعين، بل [ذي][1] عِشر من أعشار الأجزاء، وما فوقهم؟!

وهذه الأحاديث في باب الطينة وغيرهامن الكافي[2]، وفي البصائر وغيرها.

وقال تعالىٰ: ﴿ وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ ﴾[3] ـ وورد في تفسيرها[4] بنقصان المؤمن روحه* حال المعصية ـ ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً ﴾[5] ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾[6] وظهر وجه الحصر في: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾[7].

وفي حديث الطينة: قلت: إنَّ الايمان يزيد وينقص؟ قال: (نعم)[8].

وفي حديث بث الايمان في الجوارح**، إلىٰ أن قال السائل: قد فهمت نقصانه، فأين زيادته؟ فقال عليه السلام: (قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَاناً فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ ﴾[9] وقال: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدىً ﴾[10]، ولو لم يكن فيه زيادة ونقصان، لم يكن لأحد فضل علىٰ الآخر، وتساوىٰ الناس وبطل التفضيل، ولكن بتمام الإيمان دخل المؤمنون الجنّة، وبالزيادة فيه تفاضل المؤمنون في الدرجات عند الله)... الحديث[11].

أقول: ويصرّح بذلك أيضاً مرتبة علم اليقين وحقّه وعينه، وأُشير لها في سورة التكاثر

---

(١) من «ب».

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٤٤ ـ ٤٥، ح ٢ ـ ٣.

(٣) «البقرة» الآية: ٢٦٧.

(٤) «الكافي» ج ٢، ص ٢٨٤، باب الكبائر، ح ١٧.

(*) «أي روح الايمان». [حاشية «أ»].

(٥) «طه» الآية: ١١٤.

(٦) «يوسف» الآية: ٧٦.

(٧) «الأنفال» الآية: ٢.

(٨) لم نعثر عليه في أحاديث الطينة، وفي: «بحار الأنوار» ج ٦٦، ص ٢٠٩، نقلاً عن «شرح المقاصد» ج ٥، ص ٢١٢: «وعن ابن عمر، قلنا: يارسول الله، إن الايمان يزيد»... الىٰ آخره.

(**) «فكل جارحة عصت ذهب إيمانها، أو ضعف علمها، ضعف إيمانها، وهو ما ورد: (الاخلاص روح العمل)» [حاشية «أ»].

(٩) «التوبة» الآية: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(١٠) «الكهف» الآية: ١٣.

(١١) «الكافي» ج ٢، ص ٣٧، باب في أن الايمان مبثوث لجوارح البدن كلّها، ح ١، نقله بالمعنىٰ، صححناه علىٰ المصدر.

وغيرها، فلا تركن إلىٰ قول من قال ـ كما حكاه الشهيد في رسالة الايمان وغيره ـ: «إنّ الايمان إذا قلنا: إنّه التصديق، لا يقبل الزيادة ـ سواء أتىٰ بالطاعات أو لا ـ ولا النقيصة، وإلّا لم يكن ثابتاً. وأيضاً لو قبلت حقيقة الشيء الزيادة والنقصان لم تكن حقيقة واحدة، بل حقائق، وللزم الشارع بيانها؛ لأنّه حينئذٍ مراتب بحسب كلّ مكلّف، ولم يُعهد ذلك»[١].

أقول: وردّه ظاهر، إذ التصديق من الكيفيات النفسانية، وهي قابلة لهما عقلاً ونقلاً ووجداناً، وكيف لا تزيد بالطاعة، وهي ألطاف عقلية مقرّبة ومكمّلة للنفس، ولكن إن وقعت عن إقبال ومعرفة، وكذا المعاصي مُبعّدة ومسوّدة، وإلّا لم يُنهَ عنها، وساوت الطاعات، وليس قبوله لهما باعتبار أخذ أوّل الدرجات، فدخول الايمان إنّما يكون بتمامه، بل في كماله وسيره، إذ هو متزايد حسب حركة السائر؟

مع أنّا نقول: وحدته نوعية، وبيّن الشارع الدرجات وأمرَ بالاستباق، وكيف لا تكون والإنسان دائماً في الحركة، بل ذلك الأمر الإجمالي البسيط الأولي ينشرح ويتسع بالتفصيل، فلا يلزم شيء ممّا ذكر.

وقول بعض المفسرين في قوله تعالىٰ: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُوا ﴾ إلىٰ ﴿ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[٢]: «إن الايمان المكرّر معناه واحد، لا زيادة فيه، وإنّما هو بحسب الأزمنة»[٣] ساقط، وضعفه ظاهر، فاستبقوا الخيرات، وتنافسوا في الدرجات.

الفائدة الثالثة: مراتب المعرفة خمس، وإن كانت باعتبار الأفراد غير محصورة، إذ لكلّ فرد مقام ورتبة تخصّه، من حيوان ومعدن ونبات وملك ﴿ لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾[٤].

المرتبة الأُولىٰ: الإقرار به، وبما جاء به محمدﷺ لساناً، سواء كان القلب بخلافه ـ وهو معنىٰ الإسلام ـ أو لا يكون كذلك، بل مسلماً بظاهر اللسان، وهي أوّل مراتب الايمان، ولهذا خوّف بعض أهل هذه المرتبة بقوله تعالىٰ: ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتاً عِندَ ٱللهِ ﴾ الآية[٥]، فإنّها نزلت في منافق كنّاه بعض الصادقين بأبي

---

(١) «حقائق الايمان» ص ٩٦. (٢) «المائدة» الآية: ٩٣.

(٣) انظر: «تفسير البيضاوي» ج ١، ص ٢٨٢، نحوه. (٤) «السجدة» الآية: ١٣.

(٥) «الصف» الآية: ٢ ـ ٣.

الملاهي، وهو من أهل قوله تعالىٰ: ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً ﴾[١] مع أنّه سمّاه مؤمناً بالإقرار اللساني.

وقال في بعض آخر: ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ آمِنُواْ ﴾[٢] فوصفهم به أولاً وأمرهم به ثانياً، ويجري علىٰ الأوّل أحكام المؤمنين ظاهراً، (وهو عند الله كافر)، كما في رواية حفص[٣]، ورواية العلل[٤] المبيّنة لبعض علل جلوس عليﷺ، ورواية شاذان في الفضائل، والروايات به - في الأُصول والغَيبة وغيرهما - كثيرة.

وكمال هذه المرتبة بالمرتبة الثانية: وهي ما سبق، مع التصديق القلبي واعتقاد جميع ذلك.

وفي رواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد اللهﷺ قال: سألته عن الايمان، فقال: (**شهادة أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمداً رسول الله، والإقرار بما جاء من عند الله، وما استقرّ في القلوب من التصديق بذلك**) قال: قلت: الشهادة أليست عملاً؟ قال: (**بلىٰ**)، قلت: العمل من الايمان؟ قال: (**نعم، الإيمان لا يكون إلّا بعمل، والعمل منه، ولا يثبت الإيمان إلّا بعمل**)[٥].

فالإقرار وإن كفىٰ في الأُولىٰ - كما دلّت عليه صحيحة جميل[٦] - لكن أردفه بالثانية ضمناً بقوله: (**الإيمان لا يكون**) ويلزمه حينئذٍ أن ينزّه الله التنزيه، بل لكلّ مرتبة تنزيه.

وكمال هذه المرتبة بالثالثة: وهي جميع ما سبق مع جذب العناية من القيام بالأعمال، وتنزيهه عن الشركاء، ويعرف ذلك بالبرهان القاطع للشبهات.

وكمال هذه بالرابعة: وهي ما سبق، مع زيادة الورع بترك ما لا يسرّ به، وكمال تنزيهه والإخلاص له مطلقاً، فهو - حينئذٍ - في نهاية الرضا والتسليم، فالرخاء والشدّة والصحة والمرض واحد.

وكمال هذه بالخامسة: وهي ما سبق، مع زيادة العمل غيباً وشهادة، مع شدّة المراقبة، وتنزيهه عن كلّ الصفات، فلا صفة وموصوف، بل ذات أحدية هي كلّ الكمال والوجود

---

(١) «النمل» الآية: ١٤. (٢) «النساء» الآية: ١٣٦.
(٣) «الكافي» ج ٢، ص ٤٠، باب في أن الإيمان مبثوث لجوارح البدن كلها، ح ٨.
(٤) «علل الشرائع» ج ١، ص ١٧٧، ح ٣.
(٥) «الكافي» ج ٢، ص ٣٨، باب في أن الإيمان مبثوث...، ح ٣.
(٦) «الكافي» ج ٢، ص٣٨، ح ٦.

الواجبي، وما سواه فعله وظهوره، فهو دالّ، ولا محالة مقهور تحت حيطته وسطوته، ويظهر له حينئذٍ معنىٰ: ﴿ وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ﴾[١].

وليست هذه الصفات المنفية التنزيه الأوّلي، فهو من الكمالات السابقة، فقوله عليه السلام قياس موصول، وهو المركّب الذي [يُطوىٰ فيه][٢] ذكر النتائج، وإذا ذكرت ظهر أنّ النتيجة المرادة أخيراً: أنّ كمال المعرفة نفي الصفات، وذلك ظاهر، أو تأخذه من حيث اللزوم، إذ كمال كمال الشيء كمال لذلك الشيء، وهو ظاهر أيضاً.

وقد سبق لك عدم منافاة سلب الصفات ـ لوروده بها، وأمره تعالىٰ بها، كيف وطباع الوجود تشهد به؟ ولكن لا نفي تعطيل ـ مع بيان ما في كلام العلماء هنا.

أمّا مرتبة معرفة محمد صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام فهي فوق هذه الرتب كلّها، لا يبلغ أحد لمعرفتها، وكذا معرفته صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام متفاوتة رتبة، كمعرفته تعالىٰ.

ففرق بين معرفتهم بالبشرية، [أو بها][٣] مع الإقرار بعصمتهم، وأنّهم رسل الله، أو مع البرهان عليه وعلىٰ معجزاتهم، أو مع معرفتهم بالنورانية وكمال التصرّف الغيبي، كما قالوا لجندب وغيره: (لا يكون المؤمن مؤمناً حتّىٰ يعرفنا بحقيقة النورانية)[٤] و«يستكمل»: تنزيه مناسب أيضاً، وإن كانوا في جميع هذه المراتب لا يخرجون عن حدود العبودية [وكلاً][٥]، وبسط ذلك ممّا يطول ويحتاج إلىٰ مجلد خاص، والإشارة كافية للفطن الناظر بنور الله، المطّلع علىٰ الروايات.

الفائدة الرابعة: استدلّ علىٰ أنّ كمال معرفته تعالىٰ نفي الصفات | عنه | بقياس ظاهر جلي، مناف لكونه واجباً، وهو أنّ مدلول كلّ صفة وموصوف دون الآخر، فمَن قرنَ معه صفة، ولو بالمغايرة الاعتبارية ـ كما زعمه بعض الإمامية[٦] محاماة علىٰ المعنىٰ اللغوي ـ (فقد ثنّاه)؛ لأنّه حينئذٍ اثنان، فيكون [متجزئاً، والتجزئة تستلزم الجهل به، لأنّه ليس بمتجزئ... إلىٰ آخره.

ومن وصفه أيضاً (فقد حدّه) بالموصوفية، وجعل له حدّ الاثنينية، فيكون][٧] حينئذٍ

---

(١) «البروج» الآية: ٢٠.

(٢) في «ب»: «يطرى عليه».

(٣) في «أ»: «أولها».

(٤) «بحار الأنوار» ج ٢٦، ص ١، ح ١، نقله بالمعنىٰ.

(٥) ليست في «ب».

(٦) انظر: «هدي العقول» ج ٥، ص ٣٠ ـ ٣٢.

(٧) ليست في «ب».

معدوداً، وهذا يبطل أزله الثابت، فليس ما يوصف به قائماً به، أو دالاًّ علىٰ أنّه معه شيء معلوم أو مجهول، بل علىٰ ذات كاملة.

ومعلوم ـ بلا شكّ ـ أنّا إذا قلنا: ذاته صفاته، وأنّه أحدي خالص، لا صفة وموصوف، وما نميّزه ونتوهّمه مخلوق مثلنا، ومن أنوار وجوده الدالّة عليه، ومرّ البيان في أبواب الصفات مشروحاً.

ومراده بشهادة الصفة: أي دلالتها بنفسها علىٰ المغايرة، حيث يقال: صفة وموصوف، وذلك ظاهر.

قوله: ﴿ ومَن قال: كيف؟ فقد استوصفه، ومَن قال: فِيمَ؟ فقد ضمّنه، ومَن قال: علام؟ فقد [جهله][1]، ومَن قال: أين؟ فقد أخلىٰ منه، ومَن قال: ما هو؟ فقد نعته، ومَن قال: إلى مَ؟ فقد غاياه ﴾.

أقول: قد عرفت استحالة السؤال عنه بـ «أين» و«كيف»، و«علىٰ» و«إلىٰ» و«متىٰ» و«ما» للحقيقة، وشرحها مبرهناً، فسبحان مَن لا يخلو منه شيء، ولا يفوته ولا يحويه ولا ينتهي، وإلّا حُدَّ وزاد، فيكون حادثاً، ولا كيفية له، وإلّا كانت معه وافتقر.

وأيضاً ممّا يبطل جميع ذلك ـ وما ماثله عنه ﷺ ـ إيجابها التحوّل والانتقال والمشابهة، وهو محال عليه تعالىٰ.

وأيضاً هو تعالىٰ إنّما ظهر ظهور صفة دلالة لا إحاطة، فلا يجري عليه شيء من ذلك، ولا فرق في ذلك بين كونه قبل العالم ولا معه ولا بعده، لا كما قاله الملّا والكاشاني ومحمد صادق، كما سبق ويأتي، فسبحان مَن كان ولا شيء معه مطلقاً، وهو علىٰ ما كان فيما لم يزل، وعرفت أن أزله يقطع جميع ذلك، فتفطّن.

قوله: ﴿ عالم إذ لا معلوم، وخالق إذ لا مخلوق، وربّ إذ لا مربوب، وكذلك يوصف ربّنا، وفوق ما يصفه الواصفون ﴾.

---

(١) في النسختين: «حمله».

أقول: سبق[١] معنىٰ جميع ذلك، ومعلوم قصور الكلّ عن وصفه، إذ لا كيفية لها ولا حدّ، وأيضاً لا يُحاط بذاته، وكذا صفاته الذاتية، وإنّما يوصف ويُعبد بما ظهر لخلقه به، وعرّفهم في آيات وجود الأشياء، فكلّ ما يوصف به هو فوقه، فإنّ انتهاء الممكن إلىٰ الإمكان.

وأسماؤه تعبير، وصفاته تفهيم، وصفها لخلقه لدعائه وندائه، وهي صفات فعل ودلالة، دالّة عليه تعالىٰ.

وبوجه آخر: العبد قاصر عن أداء ما عليه من جهة الواجب، وإلّا لم يكن له عليه فضل، فيساويه، ويخرج عن ربقة العبودية، وهو محال.

قال صلى الله عليه وآله: (لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت علىٰ نفسك)[٢].

❑ الحديث رقم ﴿٧﴾

قوله: ﴿عن أبي إسحاق السبيعي، عن الحارث الأعور، قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام [يوماً][٣] خطبةً بعد العصر، فعجب الناس من حسن صفته، وما ذكره من تعظيم الله جلّ جلاله. قال أبو إسحاق: فقلت للحارث: أوَ ما حفظتها؟ قال: قد كتبتها، فأملاها علينا من كتابه﴾.

أقول: الضمير في (صفته) عائد إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، ولا شكّ في قصور العقول عنه، فهو خزانة العلم والحكم والفصاحات، والمراد بـ (ما ذكره) ما ستسمع من كلامه، فقد اشتمل علىٰ تنزيهه تعالىٰ وتمجيده، علىٰ أبلغ وجه وأتمّه.

وجعل محمد صالح[٤] ضمير (صفته) عائداً للربّ أيضاً، وما قلناه أتم، كما هو ظاهر.

قوله: ﴿الحمد لله الذي لا يموت ولا تنقضي عجائبه، لأنّه كلّ يوم [هو][٥] في شأن، من إحداث بديع لم يكن، الذي لم يلد فيكون في العزّ

---

(١) راجع: «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات، شرح ح ١.

(٢) «بحار الأنوار» ج ٩٤، ص ٢٢٨.

(٣) ليست في المصدر.

(٤) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٢٦٢.

(٥) ليست في «ب» والمصدر.

مشاركاً، ولم يولد فيكون موروثاً هالكاً، ولم تقع عليه الأوهام فتقدّره شبحاً ماثلاً، ولم تدركه الأبصار فيكون بعد انتقالها حائلاً ﴾.

أقول: أثبت لله ـ بعد الحمد ـ الأزلية، لسلبه الموت عنه، المقتضي للتنقّل من حالة إلىٰ أُخرى، والاستكمال بعد النقصان، ثمّ أثبت عدم تناهي وجوده، بل (كلّ يوم) ـ والمراد به مطلق الوقت ـ (في شأن، من إحداث) أمر (بديع) مستبدع حسن، (لم يكن) حاصلاً قبل، كما يشاهد من تغيّرات العالم وزيادته صفة وذاتاً، ولاإحداث إلّا لأمرٍ لم يكن.

فبطل قول مَن قال: ﴿ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ ـ وهم اليهود القائلون بأنّ الله أمسك عن الجود وفرغ ـ ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبسوطَتانِ يُنفِقُ كَيفَ يَشاء ﴾[١]. وكيف ينقطع جوده وهو غير متناه؟ وإلّا لتناهىٰ ذاتاً، وهو يقتضي الحدوث.

واعلم أنّ الذي أوجب لليهود والنظّام الخروج عن الاستقامة، هو أنّ الله تعالىٰ متعال عن الزمان والتجدّد والمكان، فنسبة الصنع التدريجي البديع إمّا أن يكون بالتدريج، فيكون متجدّد الذات زماني الذات، وهو منزّه عنه، أو يكون نسبتها له تعالىٰ دفعة واحدة لا علىٰ التدريج، فلا يفعل شيئاً بعد شيء، فلهذا ذهبت اليهود[٢] إلىٰ أنّ الله فرغ من الأمر، وذهب النظّام وجماعة من أصحابه المعتزلة[٣] إلىٰ أنّ الله تعالىٰ أخرج جميع الموجودات من العدم إلىٰ الوجود دفعة، بلا تقدّم ولا تأخر.

قال صاحب الملل والنحل: «من مذهبه أنّ الله خلق الموجودات دفعة واحدة، علىٰ ما هي عليه الآن، معادنَ ونباتاً وحيواناً وإنساناً، ولم يتقدّم خلق آدم عليه السلام علىٰ خلق أولاده، غير أن الله تعالىٰ أكمن بعضها في بعض، والتقدّم والتأخر إنّما يكون في ظهورها في مكانها، دون حدوثها ووجودها، وإنّما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة»[٤].

فاستمع لإيضاح الحال وهو: أنّ الله تعالىٰ منزّه عن التجدّد والتقضّي، ذاتاً وصفة وفعلاً، لوجوب تنزّهه عن الحدّين في جميع ذلك، وأنّ معيته للأشياء ليست معية زمانية، أو مكانية أو إمكانية بذاته تعالىٰ، لتنزّهه عنها، كما عرفت في غير موضع.

---

(١) «المائدة» الآية: ٦٤.
(٢) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ٢٦٢.
(٣) انظر: «شرح المواقف» ج ٨، ص ٣٨٠.
(٤) «الملل والنحل» ج ١، ص ٧٠، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

وقد عرفت أيضاً أنّ [حقيقة][1] الزمان هي التقضّي، وهي نسبة المتغيّر إلىٰ المتغيّر. أمّا نسبته إلىٰ الدهر، فجميع الحدود حاضرة لا تجدّد فيها، [فنسبة][2] الماضي والحال والاستقبال نسبة واحدة، فضلاً عن نسبتها [للمنزّه][3] عن الزمان والدهر والسرمد، الذي أبدع مجموع العالم من غير مدة ومادّة، وله حينئذٍ الحدوث الذاتي، لا الزماني، وأوجد الممكنات التكوينية، كلّاً في أمكنة حدوده غير المتناهية ﴿ وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ ﴾[4].

فالتجدّد إنّما هو بملاحظة الزمان؛ لأنّ الأشياء حاضرة عنده، لا دفعة زمانية، بل وغيرها، كلّ في مقامه، قبل تكوينه عند نفسه وغيره وبعده واحد، وليس فعله دفعيّاً زمانياً ولا تدريجياً ولا انطباقياً، [بل][5] بمحض مشيئته، وإمداد الوجود له في نفس الأمر، وهو ما يحصل له. وظاهراً هو الزمان الذي هو صفة الجوهر الهيولاني المتصوّر بالصور، بواسطة ما تجلّىٰ له به في مقامه، لا في الأزل، والله خالق بفعله ومنزّه عن المعالجة.

وهذه الوحدة الفاعلية الإمكانية، بحسب مقارنات ظهورها، تأتي علىٰ الدهر والزمان إلىٰ ما لا نهاية، وما في الإمكان يزيد علىٰ الكون، وجفَّ القلم وفرغ من الأمر بوجه، لا مطلقاً، ولا يُتصوّر بالنسبة لفعله فراغ وانقطاع، لعدم انقطاع إمداده، فضلاً عن ذاته، والنسبة مع الفعل، والله مع الأشياء بما هو دونها، من غير ممازجة ومداخلة ذاتية، وهذه النسبة ترجع لفعله، ولا رابطة بينه وبين خلقه، وفعله واحد لا نهاية له، بإمداده له به، ولا نهاية لما فيه، فإنّه الخزانة [الفعلية][6] بين الكاف والنون، ويزيد علىٰ ما في الكون.

فجميع شؤونه يصدق عليها أنّها شؤون يبديها، لنصّ: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ ﴾[7] وشؤون يبتدئها، قال: ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾[8] ﴿ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ﴾[9]؛ وإلّا بطل الدعاء والتكاليف، والخلق بمقتضىٰ الأسباب.

فوجود فعل الشمس ـ وهو شمس النور ـ واحد، دفعة سرمدية لا نهاية لها، ولها شؤون ظهورية، وله أسباب كثيرة، فهو كالمفعولات والمشاءات، ونورها كالأمر الفاعلي بوجه، أو المفعولي بوجه، ومتجدّدات منسوبة إليه بجهة السفلىٰ، لا بنسبة الأمر الفاعلي.

---

(١) في «أ»: «حقيقية».
(٢) في «أ»: «بنسبته»، وفي «ب»: «فبنسبة».
(٣) في «أ»: «للمفسرة».
(٤) «البروج» الآية: ٢٠.
(٥) من «ب».
(٦) في «ب»: «العظمىٰ».
(٧) «الحجر» الآية: ٢١.
(٨) «الرحمن» الآية: ٢٩.
(٩) «الرعد» الآية: ٣٩.

فبطل القول بالنسبة والرابطة، ولزوم التعطيل، وأنّه فرغ من الأمر، كما تقوله اليهود، وكذا الدفعة النظّامية، فالواقع وما عليه الخلق بخلاف ذلك.

أو نقول: تعلّق الأمر بإيجاد الكائنات إلىٰ ما لا نهاية عند الله واحد، كلّ حين وجوده، [ولانسبة استقبالية وماضية بالنسبة له، فكل موجود عنده تعالىٰ حين وجوده][1] قبل وجوده، والتجدّد والزوال نسبة بعضنا لبعض، فصحَّ: (جفَّ القلم)[2] من غير لزوم ما ذكره اليهود وأشباههم، ولا لزوم الدفعة، أو أنّها شؤون إبدائية مطلقاً، كما زعمه الكاشاني[3] في رسالة العلم وغيره، ولا نفاد لفيضه ولا انقطاع، ولا مضي فيه وحال واستقبال، فلا يتصوّر: فَرَغ ومَضىٰ.

والأشياء نسبتها له منقطعة عند فعله، لا بحسبها في نفسها، ويتجدد الإمداد فلا نهاية له، وهذا البحر الجاري بين الكاف والنون، وهو أقرب من لمح البصر، أو هو أقرب. ولا شيء أقرب إليه من شيء، ولا أبعد أيضاً، والاختلاف [والتعدد][4] والقرب والبعد راجع لغير ذلك، وقد سبق منّا، فراجعه.

[ولم يسند التغيّر للجليل، بل في مقامات الوجود][5] كلّ في أمكنة حدوده وحدوثه أو مكانه، كما في عالم الإبداع، أمّا إذا نسب إلىٰ الله فليس معه شيء، وليس إلّا الله الحقّ، وما سواه باطل، فلا نسبة، بل الله القاهر فوق عباده ذاتاً وصفة، لكونها بفعله الصادر عنه في مقامه، وأين الفعل من ذات الفاعل؟ وحينئذٍ فلا إشكال أصلاً.

ثمّ نزّهه عن الوالد، وإلّا لزم المشاركة ذاتاً (وَلَم يُولَد) وإلّا لزم جواز الزوال عليه، وانتقال كماله لغيره، الذي هو ولده، (فيكون موروثاً)، وإن أُريد بالولد كمال القرب فلا مشاركة وبنوّة، ومرَّ[6] لك شرح جميع ذلك في تفسير: ﴿ قُل هو اللهُ أحَد ﴾. فسبحان مَن ليس معه غيره، كان علىٰ ذلك لم يزل، وهو الآن علىٰ ما كان، ولا يزال كما عليه كان. ومرَّ دليله نصاً وبرهاناً، وهذا يوضح لك الجواب الثاني، فافهم.

---

(١) من « ب ».

(٢) «التوحيد» ص ٣٤٠، ح ١٠، ص ٣٤٣، ح ٣، بتفاوت يسير.

(٣) انظر: «كلمات مكنونة» ص ٥٢؛ «الوافي» الجلد ١، ص ٣٥٤.

(٤) في «أ»: «والبعد».

(٥) ليست في «ب».

(٦) انظر: «هدي العقول» ج ٤، ص ١٣٤.

ثمّ نفىٰ عليه السلام عنه تعالىٰ تقدير الوهم له وتصويره، كما يتصوّر الأشباح والأمثال الخيالية، وإلّا قام فيها قيام الشبح [الممثّل][1] للذهنيات، وكذا الأبصار لا تدركه، وإلّا ثبت الحائل بعد انتقالها عنه، فتنقطع الرؤية، فتختلف عليه الحالات والتنقّلات، وهو عليه غير جائز.

وفي بعض النسخ: (خائلاً) ـ بالخاء المعجمة ـ أي يكون بعد انتقاله متخيّلاً في الخيال، إلىٰ غير ما ذكر، ممّا يبطل توهّمه وإدراكه، كما سبق.

قوله: ﴿الذي ليست في أوّليته نهاية، ولا لآخريته حدٌّ ولا غاية، الذي لم يسبقه وقت، ولم يتقدّمه زمان، ولا يتعاوره زيادةٌ ولا نقصان، ولا يوصف بأين ولا بِمَ ولا مكان. الذي بطنَ من خفيات الأمور، وظهر في العقول بما يرىٰ في خلقه من علامات التدبير، الذي سُئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحدّ ولا ببعض، بل وصفته بفعاله، ودلّت عليه بآياته﴾.

أقول: قد استبان لك أنّ أوّليته تعالىٰ ليست بزائدة علىٰ ذاته، إذ ليست أمراً نسبياً ملاحظاً فيها الغير، ولا بأمر قائم بذاته، قديم معه، فلا يصحّ أن يكون له أولية، لا تحقيقية ولا تقديرية. وكذا آخريته التي هي أوليته، وإلّا لكان له أولية، فلا حدّ ينتهي إليه، كآخر المسافة والزمان، و(لا غاية) كما للمبرّأة عنه، الخارجة عن حيطته، و (لم يسبقه وقت)، وإلّا كان زمانياً متناهياً، فهو قبل القبل بلا قبل.

وحيث كان واجباً ذاتياً، وكماله كذلك فعلياً، فلا تكون فيه جهة إمكانية، فلا يجوز عليه التغيّر، لا ذاتاً ولا صفةً ولافعلاً، إذ ما با لذات لا يزول، ليس بفاقد كمال بذاته، ولا قاهر له، ولا يُسأل عنه بـ«أين» ولا: ما، ولا مكان ـ وكأنه أُريد بالأين الزمان ـ ولا: إلىٰ، إذ لا غاية له، وجميع ذلك مرّ بيانه.

ثمّ بعد أنّ عدد صفاته السلبية، ونزّه ذاته القدسية، أشار إلىٰ كماله؛ لئلا يلزم التشبيه والمشاركة، إذ لا مشاركة بين الممكن والواجب أصلاً، فأشار إلىٰ أنّ معنىٰ بطونه: استبطانه للخفيات، أي علمه، وكذا ظهوره، أي بالآيات للعقول والدلالات [لا][2] بنفس ذاته، كما تزعمه المتصوّفة والنصارىٰ، بل بعلامات الصنع والتقدير، وكمال النظام والتدبير، وقد

---

(١) في «ب»: «المماثل».

(٢) من «ب».

سمعت: (بها تجلّىٰ صانعها للعقول)[١]، و(تجلّىٰ لها بها)[٢]، وقال عليه السلام:

وفـي كـلّ شـيء له آية [تدل علىٰ أنه الواحـد][٣]

والآيات والروايات الدالّة عليه كثيرة مرَّ جملة منها.

ومعلوم أنّ الصنعة لو لم تدلّ علىٰ صانعها، كمالاً وتنزيهاً، لم تكن صنعته، وهذا ظاهر، ولهذا بيّنت الأنبياء بها السبيل عنه، إذا سُئلوا عن المبدأ والمعاد، كما سمعت من الباب الأول[٤] وغيره، حيث أمر الله (بالرجوع إلىٰ الآثار)، كما في دعاء الحسين[٥] عليه السلام في عرفة وغيره.

وقال تعالىٰ: ﴿ قُلِ ٱنظُرُوا مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَاتِ ﴾ الآية[٦] ﴿ سَنُرِيهِم آيَاتِنَا ﴾ الآية[٧]، ولم يجيبوا عن الذات ببيانها، لاستحالته، كما سلك إبراهيم الخليل عليه السلام مع النمرود، لمّا سُئل عن الحقيقة[٨].

ومعلوم عدم إدراك المكيّفِ المحدودِ المنزّهَ عنه، ولا نسبة بينه وبينه بوجه أصلاً، وإنّما ظهر له به، فلا يتجاوز نظره غير مقام وجوده، وفرضه التفكّر والنظر في نفسه وباقي آيات الوجود وشهود الدلالة، فلذا قال عليه السلام: (الذي سئلت الأنبياء)... إلىٰ آخره، إذ كلّ ما يعرف بحقيقته محاط به، وهو حادث ليس بواجب وجود، والله لا يوجد بحقيقةٍ، بل بصفة، وكذا توحيده، ولذا أحال علىٰ آياته في الكتاب والسنّة، ولا يُعرف إلّا بها، وكيف لا ينظر لها وهي أوّل السير؟ بل كلّ فرد مقيّد لا يخرج، وإن كان مطلقاً بوجه.

وأيضاً مقام التجلّي إنّما يكون بالتقييد، ولكن فرق بين النظر بجهة دون جهة، فإنّ الدليل الإنّي في نفس الأمر لمّي بوجه وبالعكس.

وليس معنىٰ اللمّي كما زعمه أهل النظر، كما عرفت في باب: أنه لا يعرف إلّا به[٩]، وقد عرفت أنّ أدلّة المتكلّمين وحكماء الطبيعة والمشائين لا تخرج عن النظر إلىٰ المخلوق،

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٦. (٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

(٣) «ديوان أبي العتاهية» ص ١٢٢، ولم نجد مصدراً ينسبه للإمام عليه السلام.

(٤) «الكافي» ج ١، ص ٨١، باب حدوث العالم، ح ٥، وسبق في: «هدي العقول» ج ٣، باب: ١، ح ٥، وفيه: (وجود الأفاعيل دلّت علىٰ أن صانعاً صنعها). (٥) ««إقبال الأعمال» ص ٦٦٠.

(٦) «يونس» الآية: ١٠١. (٧) «فصلت» الآية: ٥٣.

(٨) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ في: «البقرة» الآية: ٢٥٨. (٩) «هدي العقول» ج ٣، الباب الثالث.

ولا استدلال به، كما مرّ متفرّقاً في أبواب إثبات الذات والصفات.

أمّا الجواب عنه تعالىٰ بوصف محدود، أو مكان أو تجدّد أو غير ذلك، كما أثبته له [أهل] الأهواء الضالة المضلّة، فغير مطابق للواقع، وغير قائم بالذات الواجبة، فهو بخلاف ذلك، فلم يجيبوا به الأنبياء، وحاشاهم عن الخروج عن الاستقامة، وأن يغلب عليهم الشيطان.

قوله: ﴿لا تستطيع عقول المتفكّرين جحده؛ لأنَّ مَن كانت السماوات والأرض فطرته، وما فيهنّ وما بينهنّ، وهو الصانع لهنّ، فلا مدفع لقدرته، الذي نأىٰ من الخلق فلا شيء كمثله، الذي خلق خلقه لعبادته، وأقدرهم علىٰ طاعته بما جعل فيهم، وقطع عذرهم بالحجج، فعن بيّنة هلك مَن هلك، وبمنّه نجا مَن نجا، ولله الفضل مبدئاً ومعيداً﴾.

أقول: غير خفي أنَّ دلالة الصنعة علىٰ صانعها دلالة ذاتية لا تتخلّف، فمَن فكّر فيها ـ بما دلّته عليه الحواسّ ـ لا يمكنه إنكاره، وكيف ينكره وهو بنفسه دال؟

ثمّ استدلّ علىٰ ذلك بظهور خلق السماوات والأرض، وعلىٰ ما هي عليه من الإحكام والإتقان، وهو ظاهر (فلا مدفع لقدرته) وهذه آثارها، مشاهدة محسوسة، فلا محيص عن إثباته تعالىٰ، أمّا عقل غير المفكّر فيجحده عناداً، وإلّا فأعلام وجوده دالّة عليه، وإن لم يقرَّ بها لسانه، وكيف يدفع ما هو عام لجميع حالات الإنسان، وكذا الآفاق؟

ثمّ أردفه عليه السلام بما يدفع توهّم الممازجة والمداخلة من شدة الظهور ووضوحه، بقوله: بائن من كلّ شيء، فلا مثل له ولا شبه[1]، بل بانَ بغير مزايلة، وإلّا كان له مثل وشبيه، فلا تكون مزايلة فصل، ويلزم منه أن لا يكون قربه بممازجة، وإلّا كان له مثل.

ثمّ بيّن الحكمة في خلقه عباده، لا لغاية كانت فتعود له، و[لا][2] ليستكثر به أو يأنس به، بل لعبادتهم المقتضية لنقلهم، فخلقهم مختارين، وأقدرهم علىٰ السبيلين، وقطع أعذارهم بإرسال الرسل ﴿ رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ

---

(١) معنىٰ قوله عليه السلام في المقطع السابق: (الذي نأىٰ من الخلق فلا شيء كمثله).

(٢) في النسختين: «إلّا».

الرُّسُلِ ﴾[١] فأبان الحجج بهم وبالعقول، فهو شرع داخل[٢]، وهم واسطته غيباً أيضاً.

وأمهل ولا [يعاجل][٣]، وإنّما يعجل من يخاف الفوت، فهلك مَن هلك عن ظهور الحجّة ووضوحها، وتنكبّه الرشاد عن اختيار واتباع للنفس وأهويتها، (وبمنه نجا من نجا)، حيث منه البيان، وهو أولىٰ بالحسنة [منّا][٤]، وكانت نجاتنا ممّا يسّر وشرح وبيّن، (ولله الفضل) والمنّة (مبدئاً ومعيداً) له، حال إيجاد العالم ونقلهم، كيف والحجّة قبل الخلق ومعه وبعده؟ فتدبّر.

قوله: ﴿ثمّ إنَّ الله ـ وله الحمد ـ افتتح الحمد لنفسه، وختم أمر الدنيا، [ومحلّ][٥] الآخرة بالحمد لنفسه، فقال: ﴿ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[٦]﴾.

أقول: إذ الحمد إظهار الثناء علىٰ الجميل، وأوّل الإيجاد دالّ عليه؛ لأنّه جود محض لا [بِعوَض][٧]، بل علّة صنعه صنعه. وكذا آخره، وكذا أوّل الكتاب الرقمي ﴿ الحمد لله ﴾ وكذا آخره الثناء، وإن لم يكن بلفظ الحمد، وكذا هو محمود لذاته، فهو كما أثنىٰ علىٰ نفسه، وهذا بداية ونهاية بلا فرق.

ثمّ أشار بقوله تعالىٰ: ﴿ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ إلىٰ ختم أحوال الناس بالحمد، فإنَّ ذلك بعد الحساب واستقرار أهل الجنّة فيها، وكذا أهل النار، ولهذا افتتح الإمام أولاً بالحمد والثناء، وختم به، وهكذا سيرتهم في الخطب [والكلمات][٨] الجامعة، وقد ورد: (**كلّ أمر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو أبتر**)[٩].

ومعلوم أنّ بدء الثناء منه، وإليه تنتهي الغايات، وجوده أولاً وأخيراً.

---

(١) «النساء» الآية: ١٦٥.

(٢) إشارة إلىٰ قول الإمام أبي الحسن الكاظم عليه السلام: (إن لله حجّتين: حجّة ظاهرة، وحجّة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول). «الكافي» ج ١، ص ١٦، كتاب العقل والجهل، ح ١٢.

(٣) في النسختين: «تعاجل».

(٤) في النسختين: «هنا».

(٥) في «ب»: «ومجل».

(٦) «الزمر» الآية: ٧٥.

(٧) في النسختين: «تعرض».

(٨) في النسختين: «والكمالات».

(٩) «الدر المنثور» ج ١، ص ٣٥؛ «كنز العمال» ج ١، ص ٥٥٨، ح ٢٥٠٩، ٢٥١٠، بتفاوت يسير.

والمجلّة: الصحيفة التي فيها الحكمة، والمَجل أيضاً ـ بكسر الجيم وسكونها ـ: ما يجتمع من الماء بين اللحم والجلد، من شدّة العمل وكثرته[١]، ويقال له: [بَثْرة][٢]، وهو عبارة عن الشدّة، ولفظ الحديث لا يأباهما، وكذا معناه.

وفي نسخة التوحيد: (افتتح الكتاب بالحمد لنفسه)[٣].

وفي بعض نسخ الكافي: (مجلّ) بالجيم، ثمّ لام مشدّدة.

قوله: ﴿الحمد لله اللّابس الكبرياء بلا تجسيد، والمرتدي بالجلال بلا تمثيل، والمستوي علىٰ العرش بغير زوال، والمتعالي علىٰ الخلق بلا تباعد منهم، ولا ملامسة منه لهم، ليس له حدّ ينتهي إلىٰ حدّه، ولا له مثل فيعرف بمثله، ذلّ مَن تجبّر غيره، وصَغر مَن [تكبّر][٤] دونه، وتواضعت الأشياء لعظمته، وانقادت لسلطانه وعزّته، وكلّت عن إدراكه طروف العيون، وقصرت دون بلوغ صفته أوهام الخلائق﴾.

أقول: قد سبق لك معنىٰ كبريائه وعظمته في باب معاني الأسماء[٥]، ومعنىٰ العرش والاستواء، ونفي الملامسة والمباينة، وكذا نفي المثل والباقي، وبيان الوجه في وصفه بصفة الإضافة وملاحظة الغير، في غير موضع.

ولمحمد صادق هنا كلام ساقط، وهكذا كلامه، فلنذكره، وردّه ظاهر ممّا سبق، فلنكتف به اختصاراً.

قال: «(اللابس الكبرياء)... إلىٰ آخره، عبارة عن ذاته الأقدس، وهو لابس التعيّنات الخلقية، وكان ذاته الأقدم بلا جسد، وليس إرداء الجلالة حال كونه كان له مثل؛ لأنّه وجود صرف، ولا مثل له، وهو مستوٍ (علىٰ العرش)، أي جميع الخلق (بلا زوال) في أصل ذاته، ففي إحاطته بخلقه هو هو، لا يزيد ولا ينقص، وهو محيط بهم بالعلم الحضوري، وإذا أحاط بالخلق ظاهراً وباطناً، فهو أقرب إليهم من حبل الوريد، بلا ملامسة أو تباعد؛ لأنّ

---

(١) انظر: «المغرّب» ص ٤٢٤؛ «لسان العرب» ج ١٣، ص ٣٢: «مجل».

(٢) في النسختين: «بترا».

(٣) «التوحيد» ص ٣٢، ح ١.

(٤) في النسختين: «تجبّر».

(٥) انظر أوائل هذا المجلد، الباب ١٦.

الملامسة بين المتباينين في الوجود، والله ليس مبايناً خلقه من وجه؛ لأنهم شؤونات ذاته وأشعة نوره وظلاله، فهو منه وليس الله، لبعد مرتبة الإمكان عن الوجوب».

أقول: وهكذا باقي كلامه في الخطبة وغيرها، يرجعه إلىٰ الذات وتعيّنها وإحاطتها، واختلاف الوصف بالتعيّنات الذاتية، وسقوطه ظاهر ممّا سبق.

قوله: ﴿الأوّل قبل كلّ شيء، ولا قبل له، والآخر بعد كلّ شيء، ولا بعد له، الظاهر علىٰ كلّ شيء بالقهر له، والمشاهد لجميع الأماكن بلا انتقال إليها، لا تلمسه لامسة، ولا تحسّه حاسّة، هو الذي في السماء إلهٌ وفي الأرض إلهٌ، وهو الحكيم العليم﴾.

أقول: سبق لك معنىٰ الأسماء في باب معاني الأسماء[1] ونفي الانتقال والنفي عنه في باب التنزيه، والآية في عنوان منفرد[2].

قوله: ﴿أتقنَ ما أراد من خلقه من الأشباح كلّها، لا بمثال سبق إليه، ولا لغوب دخل عليه في خلق ما خلق لديه، ابتدأ ما أراد ابتداءه، وأنشأ ما أراد إنشاءه، علىٰ ما أراد من الثقلين الجنّ والإنس، ليعرفوا بذلك ربوبيته، وتمكّن فيهم طاعته. نحمده بجميع محامده كلّها، علىٰ جميع نعمائه كلّها، ونستهديه لمراشد أُمورنا، ونعوذ به من سيئات أعمالنا، ونستغفره للذنوب التي سبقت منّا﴾.

أقول: اعلم أنّ مَن أتقن أو أحكم فعله بمثال سبقه، وعلىٰ طريق [تحذّاه][3] وتبعه، فليس بمتقن، بل صانع المثال هو المتقن، والتابع عاجز، فلا يصحّ نسبة ذلك لله تعالىٰ في خلقه، بل خلق ما خلق إبداعاً واختراعاً، بغير مدّة ومادّة، وعلىٰ غير مثال خلا من غيره، ولم يدخل عليه من خلقه الخلق عجزٌ، كيف ولا يؤوده حفظهما ولا ينقصه شيئاً؟

---

(١) (٢) انظر الباب: ١٦، ١٩، من هذا المجلد. (٣) في «ب»: «جحدان».

(ابتدأ ما أراد [ابتداءه، وأنشأ ما أراد][1] إنشاءه علىٰ ما أراد) إذ لا خالق معه فيضادّه، ولا ممتنع عنه من خلقه، فيخلقهم كما أراد، وأراد الأكمل، فجعلهم مختارين، فبمشيئته شاؤوا، وبقوّته طاعوا وعصوا.

وغير خفي ظهور الربوبية وتصاريفها ـ حينئذٍ ـ ظهور أفعاله، حسب إرادته فيهم، من صحّة وسقم، وغنىً وفقر وعزم ونقض، وغير ذلك، وليعرفوا كمال تربيته لخلقه أيضاً، فيعرفوه كمال معرفته، وتتمكّن فيهم طاعته كمال التمكّن.

وغير خفي أنّ كلّ ممكن سواهم يحمده تعالىٰ بجهة، وإن كان الحامد ذا جهات، أمّا محمد صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام، أشرف الكلّ، فيحمدونه بجميع المحامد التي يحمده بها الخلائق وزيادة، لنص: (فسبّحنا فسبّحت الملائكة)[2].

وفي كتاب الفضائل لابن شاذان وغيره أيضاً: (خلقت الملائكة من تسبيح علي عليه السلام)[3].

وعنهم عليهم السلام: (نحن المعلّمون للملائكة)[4] فهم عليهم السلام يسبّحونه ويحمدونه بكلّ لسان، علىٰ جميع النعم الظاهرة والباطنة التي لا تحصىٰ، كيف والحمد نعمة، وكذا غيره؟.

أمّا استغفارهم لِما يوهم وقوع الذنب منهم، فإمّا لأجل التعليم، أو لنزولهم في هذه القوالب البشرية، وإن كان للإهداء ولم يتلوثوا بها، ولكنّه مقام [معصية][5]، ويشاهدونها من غيرهم، وكذا تزاحم الداعين فيستغفرون.

أو أنهم لكمال قربهم ومعرفتهم بخالقهم، وكمال علمهم الذي يعجز عن أقلّه الثقلان، لا يجدون له قدراً بالنسبة إلىٰ الربّ تبارك وتعالىٰ، وأين الممكن والواجب؟ فيرونه ناقصاً فيستغفرون، لكن الاستغفار حينئذٍ ليس بمعناه عيناً أي مرجوعاً مخالفاً لله تعالىٰ، ولا مشاحّة فيه.

---

(١) الزيادة من المقطع السابق في ح ٦ من هذا الباب.

(٢) «الاختصاص» ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج ١٢، ص ٩١؛ «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ١، ح ٢.

(٣) «مائة منقبة» ص ١٤٢، المنقبة: ٨٠ وفيها: (إن الله خلق من نور وجه علي بن أبي طالب ملائكة يسبّحون ويقدّسون).. ونحوه في: «إرشاد القلوب» ج ٢، ص ٢٣٤؛ «مقتل الحسين» للخوارزمي، ج ١، ص ٧٠، ح ١٠.

(٤) «إرشاد القلوب» ج ٢، ص ٢٩٧؛ «بحار الأنوار» ج ٢٦، ص ٣٤٥، ح ١٨، وفيه: (إن الملائكة تتعلم منّا التسبيح والتهليل).

(٥) في «أ»: «معصيته».

أو لأنّ أعمال شيعتهم تعرض عليهم من زمن آدم إلىٰ الساعة، [فما][١] يلحقهم من التألم لِما يرون من معاصيهم، فيستغفرون.

أمّا الجواب[٢] المشهور بأنّه من قبيل: «حسنات الأبرار سيئات المقرّبين» فغير قاطع، وإن اشتهر وقنع به جماعة[٣]، كما يظهر للفطن، وله وجه.

أو من شدّة قربهم، كما قال تعالىٰ: ﴿ هُمْ مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ﴾[٤] لعدم خروجهم عن القدرة والإمكان، فدائماً هم في التقصير.

أو لجمعهم أنواع جميع العبادات في كلّ مقام، بحيث لا يسبقهم سابق إلىٰ الخير في كلّ مقام، وما ذكر من ذلك.

أو لأجلّ التعليم كما قيل[٥]، لكن هذا لازم أقوالهم وأفعالهم، ولهم نصيب منه بحسب أنفسهم.

فاختر ما تشاء ـ من هذه الوجوه ـ ويحسن منها لديك، وللبسط محلّ آخر.

فزال القناع عن قوله عليه السلام: (ونستغفره للذنوب) ... إلىٰ آخره، وقول السجّاد عليه السلام في سجدة الشكر آخر الليل: (وعصيتك برجلي، ولو شئت وعزّتك لجذمتني، وعصيتك بفرجي، ولو شئت وعزّتك لعقمتني)[٦]... إلىٰ آخره، وما ورد أنّه صلى الله عليه وآله يستغفر الله في اليوم والليل سبعين مرة، بعد أن قال: إنّه ليران علىٰ قلبه[٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ ﴾ الآية[٨]، وغير ذلك؛ لتواتر البرهان والنصّ[٩] ـ سنّة وقرآناً ـ علىٰ عصمتهم عليهم السلام مطلقاً، في كلّ وقت، من آن الولادة، كما أوضحناه في غير موضع، وسيأتيك إن شاء الله تعالىٰ في محلّه.

---

(١) في النسختين: «فلم». (٢) «كشف الغمة» ج ٣، ص ٤٧.

(٣) انظر: «الأربعون حديثاً» للشيخ البهائي، ص ٣١٣؛ «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٦٦.

(٤) «المؤمنون» الآية: ٥٧. (٥) «وسائل الشيعة» ج ٧، ص ١٨.

(٦) «الكافي» ج ٣، ص ٣٢٦، باب السجود والتسبيح، ح ١٩، ضمن دعاء الإمام الكاظم عليه السلام في تعقيب صلاة الظهر، وهو ساجد، ونحوه في دعاء الإمام السجّاد عليه السلام يوم عرفة، المروي في «إقبال الأعمال» ص ٦٧٢، وقد صححناه علىٰ المصدر الأول.

(٧) «كشف الغمّة» ج ٣، ص ٤٧، ولفظه: (إنه ليران علىٰ قلبي، وإني لأستغفر بالنهار سبعين مرّة).

(٨) «الفتح» الآية: ٢.

(٩) انظر: «بحار الأنوار» ج ١٧، ص ٣٤، باب: ١٥، ج ٢٥، باب: ٥.

قوله: ﴿ونشهد أن لا إله إلّا الله﴾.

أقول: هنا فوائد:

الفائدة الأولىٰ: الشهادة إقرار وإخبار عمّا انعقد عليه الضمير وتيقّنه، ووجوب الإقرار بالشهادتين ظاهر لمن تمكّن منه ووسع الوقت، لامرية فيه، نصاً وإجماعاً، وغير خفي ثوابه حينئذٍ، وهذه أفضل الكلمات.

ففي التوحيد عن رسول الله صلى الله عليه وآله: **(ما قلت ولا قال القائلون قبلي مثل لا إله إلّا الله)**[١].

وفيه: عنه صلى الله عليه وآله: **(خير العبادة قول: لا إله إلّا الله)**[٢].

وعن أبي جعفر عليه السلام: **(ما من شيء أعظم ثواباً من شهادة أن لا إله إلّا الله، لأنّ الله عزّ وجلّ لا يعدله شيء، ولا يشركه في الأمر أحد)**[٣].

وعن النبي صلى الله عليه وآله: **(بشّر الناس أنّه مَن قال: لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، فله الجنّة)**[٤].

وعن الصادق عليه السلام: **(مَن خَتم صيامه بقولٍ صالح أو عمل صالح، تقبّل الله منه صيامه)**، فقيل له: يا بن رسول الله، وما القول الصالح؟ قال: **(شهادة أن لا إله إلّا الله، والعمل الصالح إخراج الفطرة)**[٥].

وعن النبي صلى الله عليه وآله: **(مَن قالها مخلصاً استوجب الجنّة، ومَن قالها كاذباً عصمت ماله ودمه، وكان مصيره إلىٰ النار)**[٦].

وعنه صلى الله عليه وآله: **(مَن قال: لا إله إلّا الله، في ساعة من ليل أو نهار، طَلَست* ما في صحيفته من السيئات)**[٧].

وعنه: **(إن لله عزّ وجلّ عموداً من ياقوتة حمراء، رأسه تحت العرش، وأسفله علىٰ ظهر الحوت في الأرض السابعة السفلىٰ، فإذا قال العبد: لا إله إلّا الله، اهتزّ العرش وتحرّك العمود**

---

(١) «التوحيد» ص١٨، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص١٨، ح٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «التوحيد» ص١٩، ح٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «التوحيد» ص٢٢، ح١٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «التوحيد» ص٢٢، ح١٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «التوحيد» ص٢٣، ح١٨.

(*) الطَّلْس: المحو. انظر: «لسان العرب» ج ٨، ص ١٨٢، «طلس».

(٧) «التوحيد» ص٢٣، ح١٩، صححناه علىٰ المصدر.

وتحرّك الحوت، فيقول الله تبارك وتعالىٰ: اسكن يا عرشي، فيقول: كيف أسكن، وأنت لم تغفر لقائلها؟ فيقول الله تبارك وتعالىٰ: اشهدوا سكّان سماواتي أنّي قد غفرت لقائلها)[١].

وعنهﷺ: (يقول الله جلّ جلاله: لا إله إلّا الله حصني، فمن دخله أمِن من عذابي)[٢].

وفي حديث آخر عن الرضاﷺ، إلىٰ أن قال الراوي: فلمّا مرت الراحلة نادانا: (بشروطها، وأنا من شروطها)[٣].

أقول: وجميع هذه الروايات في التوحيد مسندة، ولنكتف بذلك، وإلّا فالروايات الدالّة علىٰ ذلك متواترة من وجوه، حتّىٰ ورد أنّه (لا يعدلها شيء)[٤] في الميزان، وهو معلوم، فإنّ التوحيد لا [يعدله][٥] ويقابله شيء، فضدّه الشرك، وهو منحطّ عنه بكلّ وجه. وكذا كلّ طاعة، فإنّه شرطها وروحها، والروح أفضل وأشرف من الجسم، وكذا مقام الشرط، وهو بحسب المتعلّق، فلا يعدلها شيء، أو لعدم دخولها الميزان والوزن، فلا يعدلها شيء، أو لشمول التوحيد مرتبة الصفات والأفعال، وجميع أنواع العبادات والطاعات، فإنّ التوحيد يأتي عليها كملاً، فكلّ واحد منها توحيد في مقامه، أو به يقع [التمييز][٦] بين الموحّد وغيره، وكذا بين مراتب الموحّدين، في توحيد الذات، وتوحيد الصفات، والأفعال، والعبادة.

فصحّ القول ـ كما روي ـ بأنّه (لا يعدلها شيء)، لعلوّها بحسب الرتبة والقدر والثواب، والطبع والشرف، والترتيب، والعموم لجميع الطاعات، فهي هي في مقامات الظهور، وروحها وشرطها، وكلّها مرادة، وبعكس ذلك الشرك، فتدبّر.

وعبّر بضمير [نحن][٧] في (نشهد) لأنّ شهادة الشاهد بالتوحيد وإقراره شهادة جماعة، لتركّبه وللملائكة الموكّلين به.

أو لرؤيته هذه الشهادة وسماعها من غيره، فأدخل المقرُّ بها الشاهدَ نفسه مع غيره، ليدخل في سلكهم، ولو بالتبعية.

أو كونهم كالواحد، وإذا تكلّم الإمامﷺ فهو يريد منها سبعين معنىً أو أكثر، له من كلٍّ

---

(١) «التوحيد» ص٢٣، ح ٢٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص ٢٤، ح ٢١، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «التوحيد» ص٢٥، ح٢٣.

(٤) «ثواب الأعمال» ص ١٧، ح ٦.

(٥) في النسختين: «يعدل».

(٦) في «أ»: «التميّز».

(٧) في النسختين: «نا».

المخرج، فهو كلّ العالَم، لكن بحسب الفرعية وهكذا.

أو للأشياء وجودات متعدّدة متأصلة في مقاماتها، لا في رتبة ذاته القدسية.

فلا تتوهّم من قولي ما عليه الشيرازي[1] وأهل التصوّف، من أنّ كلّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، فإنّه ضلال ظاهر، فتوحيد الخلق من فاضل توحيدهم، فهو صفته، أو قل: توحيدهم في مقام فروعهم وأشعتهم، كالشمس وأشعتها، فقال: (ونشهد).

أو لأنّه بمقام العظمة، فقال ذلك، وهم الحاملون لها والظاهرون بها، والمظهرون لها، المبيّنون لسرّها وجهرها.

أو لمراعاته باقيهم عليهم السلام، فهم في رتبة واحدة، وطينتهم وفضلهم واحد بمقام.

أو لتشريكه الحاضرين، أو لحملهم علىٰ الإقرار، فعمّتهم بذلك؛ لعموم رحمته ولطفه.

ويقولون عليهم السلام تارة: (أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له)[2]، في الخطب والزوائر وغيرهما، ولا منافاة، فإنّ لهم مقام الوحدة، وظهورهم في الكثرة بمراعاتها، وسرّ سريانها، وهذه [الوحدة][3] الصفاتية الدالّة علىٰ الأحدية الذاتية لله تعالىٰ، التي لم تكتنه ولم تظهر لأحد، ولا يحيط بها أحد، ولا يعدلها شيء، ولا يقارنها أو يباينها؛ لأنّها عين ذات الله تعالىٰ المنزّهة عن جميع ذلك.

فالموضوع والمصدوق واحد، وإن تعدّد الاعتبار والملاحظة، فتعدّد الضمير تارةً بالمتكلّم وحده، وتارةً بالمشارك غيره، أو المعظّم نفسه.

الفائدة الثانية: شَهِد ـ كعَلِمَ وكَرُمَ ـ شهوداً، أي حضر وعلم، وإذا قلت: نشهد أو أشهد بكذا، فالمعنىٰ: أنّي أعلم به عن دليل قطعي أو رؤية أو سماع، وأُقرُّ به وأشهد به علىٰ غيري من كلّ جاحد. ولابدّ في الشهادة من حضور المشهود عليه وبه، وإدراكه بالرؤية أو السمع، وجميع ذلك حاصل هنا في الشهادة بالتوحيد، فإنّ النظر إلىٰ الأدلة الآفاقية والأنفسية تدلّ علىٰ أنّه تعالىٰ واحد لا شريك له، فلو تعدّد الواجب ذهب كلٌّ بما خلق، [ووقعت][4] التفرقة، ولَعَلا بعض علىٰ بعض في الخلق، وصفات الكمال، والمراد، والإرادة.

والمرجوح ليس بإله، وكذا التساوي يدفع الإله، فليس من صفاته المساواة، مع أنّه إن

---

(١) انظر: «الحكمة العرشية» ص ٥، «الشواهد الربوبية» ص ٤٧.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ٢، ٣٥؛ «التوحيد» ص ٧٣، ح ٢٧.

(٣) في النسختين: «وحدة».

(٤) في «أ»: «ورفعت».

كان من كلّ وجه فهو واحد، وإلّا جاء التركيب، وسبق البحث في ذلك في المجلد السابق، فراجعه[١].

وبديهة أنّ ظلّ الشخص لا يكون إلّا واحداً، فإن تعدّد فأحدهما داخل في الآخر، وهذا ليس خارجاً عن الوحدة، وكذا الوارد النفساني، وانتظام العالم الكبير، الدالّ علىٰ أنّه واحد، فيكون فاعله واحداً، لاستحالة اجتماع علّتين [تامّتين][٢] علىٰ معلول واحد شخصي، وإثبات فضل زائد، وهو يبطل اُلوهية كلٍّ منهما، وبطلان كون الظل الواحد ظلّاً لشخصين، كما أنّ الظلّين لا يكونان لواحد، فقد اتّفقت الألسن الحالية والمقالية ـ ولا عبرة ببعض ألسنة المقال أهل العناد ـ علىٰ ثبوت الوحدة لله تعالىٰ، وأنّه واحد لا شريك له، فحصل العلم بتوحيده، والمعاينة القطعية في أدلة شهوده.

الفائدة الثالثة: يجب توحيد الله تعالىٰ في الذات والصفات والأفعال والعبادة، [فنفي الشريك][٣] عنه تعالىٰ في جميعها، فلا إلٰه إلّا الله، ولا واحد في الصفات غيره، وكذا في الخلق والرزق والإحياء والإماتة، ولا معبود سواه، وكلّ عبادة [غيره عبادة][٤] شرك، ولا تكون الوحدة الكاملة ـ وفوقه الوجوبية من غير مشاركة ـ إلّا كذلك في المواطن الأربعة.

فتوحيد الله أن يُعتقد أنّ ذاته تعالىٰ أحديٌّ خالص، لا شريك له في الوجوب، ولا جهة كثرة فيه بوجه من الوجوه، لا ذاتاً ولا فرضاً ولا اعتباراً، فجميع الكثرات والاعتبارات منقطعة دونه، فلا تعتبر في الذات بوجه، وهو الذي دلّت عليه أعلام الوجود، وعرفه خلقه في أنفسهم، من الصفة الدالّة عليه تعالىٰ، فلا شريك لله في ذاته وأزله.

والتوحيد يحصل لك من توجّهك له بنظرك إلىٰ آية الوجود الدالّة عليه، كما الحال في الاستدلال علىٰ ثبوته وعلىٰ وصفه، وهذا المصدر والدليل الدالّ عليه اشتقّ منه اسمٌ وصفة، كـ «توحيد» و«موحّد»، كما في غيره، ولا يجري في الذات، لوجوب تنزيهها عن ذلك؛ لأنّ هذا التوحيد توحيد دلالة، وظاهر توحيد الذات نفسها لنفسها.

والإشارة لا تقع إلّا علىٰ ممكن، ولا ينتهي نظر الممكن في أعلىٰ مراتبه والتفات إدراكه إلّا إلىٰ ممكن، وكذا الحكم في جميع المشتقّات من الأسماء والصفات، وكلّها مشتقّة، كما

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج ٣، الباب الأول.

(٢) في «أ»: «ثابتين» وفي «ب»: «قايمتين».

(٣) في «ب»: «فينفي الشركة».

(٤) من «ب».

سبق في بابه[1].

والتوحيد هو الأصل لجميعها، والوحدة الأصل، وبها الأُلفة والمحبّة، وخلاف ذلك في الكثرة.

وجميع الأسماء والصفات إنّما تحصل من التوحيد والوحدة، فهو الأصل لكلّ قريب وبعيد، وضعيف وشديد، ولهذا لا يوازيه شيء ولا يعدله.

وتعدّد التوحيد في مراتب أربع إنّما هو بحسب المتعلَّق ـ بصيغة المفعول ـ والنظر إلىٰ تفصيل الأدلة الدالّة، والدليل مركّب، لا بحسب المدلول وأصل التوحيد، وإذا لحظته لا تجد تعدّداً، بل توجّهاً لوحدةٍ، واعتقادها بما ظهر لك، بأصل صدورك بما ظهر لك بك، وهذا الأصل [محقّق][2] متأصل، لا اعتباري مفهومي خاصة:

مراتب التوحيد

الأول: توحيد الذات، بنفي الشريكِ ـ بكلّ وجه واعتبار له، في الأزل والقدم ـ أو الكثرةِ بوجهٍ ولو اعتباراً، أو من جهة شركة في أمر عرضي مفهومي، فإنّه يوجبه في الذات، فهو دليل عليها ومصدوقها، وإلّا فإمّا هو كذب، أو مباين لا يصدق عليه، والمعرفة التي عرّفها خلقه تنفي عنه ذلك بكلّ وجه واعتبار.

وكلّ مَن قال بأنّ مع الذات ـ أزلاً ـ شريك آخر، موجود لازم أو مباين، فغير موحّد هذا التوحيد، سواء كان صفة، كالمعتزلة والأشاعرة وبعض النصارىٰ، أو ذواتٍ، كالثنوية وعبدة الأصنام وسائر فرق المشركين.

وكذا مَن يجعل الوجود مشتركاً معنوياً بين الواجب والممكن، أو أنّ مفهومه كلّي والواجب فرد منه، لكن غيره مستحيل، فبهذا مايَزَ سائر الكلّيات الممكنة.

وكذا مَن يقول بوحدة الوجود، فالممكن مركّب من وجوب خالص وعدم خالص، هو الممكن، وهو حدود اعتبارية قائمة بالله، ولا وجود إلّا لله تعالىٰ، وهو والخلق كالبحر والأمواج، أو هو نفس الموجود، أو أنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود والأشياء، أو أنّ الأشياء ثابتة له في الأزل، أو مخفية فيه، هي الأعيان الثابتة الغير المجعولة، والصور الأسمائية

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج ٣، باب المعبود، شرح ح ٢، وراجع أوائل هذا المجلد، باب معاني الأسماء واشتقاقها، شرح ح ١.

(٢) في «ب»: «متحقق».

والعلمية، وأنّ مشيئته أحدية، وكذا متعلّقها، وتعدّدها بحسب ما عليه الممكن.

وكذا مذاهبهم في العلم وغيره ـ وسمعتها ـ وكذا قولهم بوقوع الخالقية في نفس الذات، وظهورها بها، وأنّ بين الواجب والخلق ارتباطاً ذاتياً، أو مناسبة لهما، يصحّ صدور الخلق من الذات، واختلفوا في هذه الرابطة والمناسبة علىٰ أقوال، وكلّها عقائد ضلال، وما شابهها، تنافي هذا التوحيد وتبطله، وعرفتها متفرّقة، وهي مذاهب أهل التصوّف، وتبعهم بعض منا اشتباهاً، كالملّا الشيرازي وتلاميذه، الكاشاني ومحمد صادق.

وكذا يبطل قول بعض المتكلّمين بوجود زمان موهوم قبل خلق الخلق، ثمّ خلق الله الخلق في بعض حدوده، فهذه فاصلة زمانية. وبعضٌ إلىٰ أنّه تعالىٰ رجع إليه شيء واستكمل بخلقه الخلق، وكان معه، وبعد الفناء يعود إلىٰ الله، كما كان عليه قبل، ونحوها كثير من مذاهب أهل الضلال من العامّة وغيرهم، كما يظهر للمتتبع.

الثاني: توحيد الصفات، بأن تجعل صفاته ذاته، من غير فرق بينهما بوجه من الوجوه، لا مصدوقاً ولا اعتباراً ولا فرضاً، ولا يشاركه غيره فيها بوجه، لا حقيقة ولا معنًى ولا فرضاً ولا تشكيكاً، أو بحسب التباين بينه وغيره تعالىٰ، لوجوب أحديته وعدم مشاركة الغير له وبالعكس، والنسبة والمقابلة، لا معنًى ولا مفهوماً ولالفظاً، و [إذا] عرفت ذلك كذلك بآيات شهوده، فقد وحّدته في صفاته.

نعم، إذا نظرت إلىٰ الآثار والدليل، وعبّرت بالعبارة اللفظية عنها للدعاء والنداء، ولحظت المفهوم، حصل لك التغاير، لكن ليس هذا في الذات وصفاتها الذاتية، بل في دلائلها والآثار الدالّة عليها.

وإذا كان غير ذاته تعالىٰ خلقه وآثاره الدالّة عليه، ذاتاً أو معنىً أو عرضاً أو لفظاً ـ ومن البديهي استحالة وصول الأثر والاسم إلىٰ مقام المسمّىٰ والمؤثر، أو تجمعهما رابطة أو مناسبة ـ فإذن ليس إلّا ذاتاً أحدية دلَّ عليها بذلك، ولا يشارك غيره في صفة، لا شركة تواطؤ أو تشكيك، ولا يباين غيره، ولا يقابل غيره بوجه مقابلة، لا مباينة ولا غيرها، ولا رابطة بينه وبينها، فكيف يمكن فرض شركة بوجه فيما هو كذلك؟

وبهذا بطل قول كثير من أهل الكلام والنظر، في قولهم باشتراك الوجود بين الواجب والممكن اشتراكاً معنوياً، مواطاة أو تشكيكاً أو اشتراكاً بحسب المفهوم، ومتفقون علىٰ الاشتراك في العلم بحسب المفهوم أو المعنوي، ومتىٰ جرىٰ في المفهوم حكم جرىٰ في

المصدوق؛ لأنّه آيته ومحل انتزاعه، ولا مباين لله ولا مقارن.

الثالث: توحيد الأفعال، بأن تعتقد أنّه لا معين له في خلقه، ولا شريك له، ولا مناف له ومنابذ في الخلق، بل الله خالق كلّ شيء، وهو الواحد القهّار في أفعاله تعالىٰ وأفعال غيره، بإقداره لهم وتهيئة الأسباب والشروط وإمدادهم، ولم يرفع يده عنهم، فأمدّهم بأمره في أفعالهم، ولا يقطعهم ويمنعهم، وفعلوا به، فنسب له ولهم من جهة المقبولية وعدمه.

وهذا التوحيد يُبطل القول [بقدم][1] الأعيان الثابتة الغير المجعولة في غيبه، وأنّ لها اقتضاء ولوازم: سعادة وشقاوة وغيرهما، ولم يتعلّق بها جعل، ولا تُعلّل؛ لأنّها ذاتيات والذاتي لا يعلّل، وما من الله إنّما هي حلية الوجود لا جعل الشقي شقياً*. وكذا القول بأنّ الإمكان له اقتضاء ذاتي، وأنّه ليس بمجعول من الغير، أو هنا وجود مطلق لا يوصف بقدم ولا حدوث، ولا كلّي ولا جزئي، فهو مع القديم قديم، ومع الحادث حادث، وهكذا، أو هو رابطة بين الذوات والصفات. وكذا مَن يُثبت أفعالاً لغيره بالاستقلال، أو التفويض في حكم من أحكام الخلق، ذاتاً أو صفة.

والمطابق للتوحيد الخالص نسبة الكلّ إليه تعالىٰ، بما لا ينافي اختيار العبد، ولا نسبة الفعل إليه، طاعةً أو معصيةً، بل علىٰ ما أشاروا إليه من الأمر بين الأمرين، وسيأتي في موضعه[2] إن شاء الله.

الرابع: توحيد العبادة، بأن لا تشرك معه في جميع أنواع العبادة غيره، ولا تعبد سواه في فرض أو ندب، بل لا ترىٰ تحقّقاً لغيره [وتدون] حالتها بحسب نفسه، ولا تشر له أيضاً دونك ـ ومن ذلك ما تستعمله أهل التصوّف من تصوّر المريد صورة أُستاذه وقت العبادة، فتكون مقرّبة له ومعبودة أوّلاً ـ فلا تخف غيره ولا ترجوه، ولا تعدل به غيره.

وخلاصة الحكم: أنّ المعبود بالحق يجب فيه أنّ يكون لا أعلىٰ منه ولا أقهر وأكمل وأبقىٰ وأقدر، بحيث يعجز الكلّ عنه وينقص دونه، بل الإنسان أوّل دخوله في العبادة، وتوجهه بنفسه لها ولمعبوده، يستشعر ذلك ويتصوّره، فلا تصحّ عبادة غيره، استقلالاً أو تشريكاً، فإنّه سافل ولا يُعدَل عن العالي إليه، ولا عن الكامل إلىٰ الناقص.

نعم، قصارىٰ الأقرب الدلالة عليه، فإنّه من أسمائه العظام، وهو باب معرفته، وبه عُرف

---

(١) في النسختين: «بعدم».

(*) «والسعيد سعيداً، كما قالوا: ما جعل الله المشمش مشمشاً، بل أوجده» [حاشية «أ»].

(٢) انظر: «هدي العقول» ج ٧، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين.

وعُبد، وهذا لا يوجب عبادته، فإذا عبد غيره فقد جعل غير المستحق مستحقاً، والسافل عالياً بزعمه أو عمله، وعمل بخلاف فطرته الأُولية وغيرها، باعوجاج نفسه وشيطانه، والكافر والمشرك عابد غيره، والعاصي متبع لهواه، تارةً يعمل لغير الله ويعبد غيره، وتارةً يعبد الله.

وهذا القسم من التوحيد له مراتب، بحسب العوامّ، والخواصّ، وخواصّ الخواصّ. وشركهم ينقسم إلىٰ: جلي، وخفيّ، وأخفىٰ، والخلق فيه متفاضلون.

وعبادة الصور كثيرة، مثل أهل التصوّف واستنادهم كما عرفت، وكثير يتصوّر أحد أهل البيت حال العبادة، يعبده أو يشرك به، وغير ذلك. عصمنا الله وإيّاكم من الزلل، وجنّبنا الزيغ والخطل، في الاعتقاد والقول والعمل.

تتمة: هذه الأربع مراتب التوحيد، وأمّا الموحّد المقرّ به العارف:

فإمّا يوحّده بحسب ذاته، باكتناه، وهو محال، ولا يحاط بها أصلاً، بل عجز الكلّ وانقطع دونه، وعنهم عليهم السلام: **(توحّد بالتوحيد في توحّده، ثمّ أجراه علىٰ خلقه)**[1].

وهذا هو التوحيد الصفاتي الذي علّمه خلقه، وجعله آيته ودليله، وذكر القسمين في قوله تعالىٰ: ﴿ **شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ** ﴾ إشارة إلىٰ توحيد الذات ﴿ **وَٱلْمَلَائِكَةُ وَأُوْلُو ٱلْعِلْمِ قَائِمَاً بِٱلْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ** ﴾[2] إشارة إلىٰ الثاني.

وهو الوجه الذي وصفه لخلقه، وفطرهم عليه ـ والمخاطبون به بما عرفوه ـ بقوله: ﴿ **إِنِّي أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ** ﴾[3]، ﴿ **أَنَا ٱللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا** ﴾[4]، لاستحالة الخطاب بالمجهول المطلق، والذات لا تدرك حقيقتها ولو بوجه، لعدم التركيب فيها وعدم اختلاف الجهة.

فتعيّن أن يكون بجهة الظهور ونفس الخطاب، [فهو الخطاب][5] الشفاهي، والصفة الظاهرة في الأشياء بالأشياء وحقائقها، لا في محلّ قديم، أو غير دالة عليه، وهذا التوحيد له أفراد كثيرة، فالطرق إلىٰ الله بعدد أنفاس الخلائق، ولكلّ فرد توحيد، وله آية تدلّه علىٰ ذلك بحسب مقامه، قال الله: ﴿ **أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ** ﴾[6] وقال عليه السلام:

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١٢٣، باب تأويل الصمد، ح ٢، وسبق في هذا المجلد، الباب: ١٨، ح ٢.

(٢) «آل عمران» الآية: ١٨.

(٣) «القصص» الآية: ٣٠.

(٤) «طه» الآية: ١٤.

(٥) ليست في «ب».

(٦) «طه» الآية: ٥٠.

وفـي كـلّ شـيء له آية تـدل عـلىٰ أنه واحـد[١]

[بإعادة][٢] الضمير للشيء، وكلا الأمرين حقّ، إلّا أنّه لمّا كان الإنسان ـ بحسب الكلّيات ـ مركّباً من طينات عشرة، أو قل: قبضات ـ كلاهما مروي[٣] ـ كانت كلّياته عشرة، وللإنسان بحسب بدء وجوده ونوره الظاهر من ربّه ـ وبه ينظر ويتفرّس، وهو الفؤاد ـ توحيد وقبضة، بل هي الأصل لما بعدها ومنشؤها، وأصل موادّه وصوره، وباب ظهور إمكانه لكونه، ويكون له ثلاث مثل الثلاث السابقة، بما يناسبه، والحاصل من ضرب أحد عشر في ثلاث: ثلاث وثلاثون، وحاصل ضربها في مراتب التوحيد الأربع السابقة: مائة واثنان وثلاثون.

وأمّا الكلام علىٰ اسم الإله والله، من جهة الاشتقاق والوضع الذاتي أو الصفاتي، فسبق في موضعه[٤].

وتوحيده بمراتبه الأربع هي العبادة التي ندب الخلق إليها في قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ الآية[٥]، أي يعبدونني مخلصين في توحيد الذات والصفات، والأفعال والعبادة، بما دلّ عليه وعرّف من الوجه المعلوم، ليستدلّ به علىٰ المجهول المطلق ـ وهو توحيد الذات نفسها لنفسها، وهو الأحدية ـ دلالة تعريف، لا إحاطة واكتناه؛ لأنّه أحدي خالص لا يقوم به شيء ولا يدانيه.

ولا توهَّمْ تعدّداً ـ ولو بحسب المفهوم ـ من قولنا: توحيد الذات للذات عين الذات، والذات عين التوحيد، وكذا نقول في الوجود، وذاته أزله، وأزله ذاته، وكذا فيما سبق: علم وعالم بذاته، وبالعكس.

فالمراد من تكثير العبارة في هذه المقامات إنّما هو نفي التعدّد والمغايرة، حسب الإمكان، لأجل الإفهام والتفهيم، وإبطالاً لما تحدثه الأوهام الشيطانية من إجراء حكم

---

(١) «ديوان أبي العتاهية» ص ١٢٢، وفيه: «الواحد» بدل: «واحد». ولم نجد مصدراً ينسبه للإمام عليه السلام.

(٢) في «أ»: «بإيجاده».

(٣) «الكافي» ج ١، ص ٣٨٩، باب خلق أبدان الأئمّة، ح ٣، وفيه عن أمير المؤمنين عليه السلام: (فإنّ الله عزّوجلّ خلقنا من العشر طينات).. وفي «الكافي» ج ٢، ص ٥، ح ٧؛ ص ٧، ح ٢، ورد التعبير بالقبض من التراب، بدون ذكر العشر قبضات.

(٤) انظر: «هدي العقول» ج ٣، باب المعبود، شرح ح ٢.

(٥) «الذاريات» الآية: ٥٦.

الممكن عليه بوجه، لا لإثبات كثرة اعتبارية، وأنّها تصح هذه المفاهيم؛ إذ لا اثنينية فيه بوجه، وقصارىٰ ما يمكن لإثباته في القلوب ـ ووصفه ودفع الأوهام عنه ـ ذلك، وهو تحديد لغيره وتمييز له عنه، من غير مباينة.

والله أحديّ في الذات والصفات، منزّه [عن الكثرة](١)، بحسب الحقيقة والاعتبار [والفرض](٢)، في الأزل وفي الظهور أيضاً، إذ لم تختلف عليه الأحوال، ولا يعود له مَن خَلَقه، وحقيقة الخلق هي نفس ظهوره، بما تجلّىٰ لهم بهم، فإذا شهدنا أنّ لا إله إلّا هو، فقد أقررنا بأحدية مجهولة لنا ـ ولا يحيط بها غيره تعالىٰ ـ بما عرّفنا ودلّنا عليه من آية توحيده، وهي وحدة الدلالة الدالّة عليه، وهو التوحيد الذي أجراه علىٰ خلقه، ومراتبه متفاوتة حسب التوحيد والموحِّد ـ بكسر الحاء ـ والطرق إلىٰ الله بعدد أنفاس الخلائق، وكلّيّاتها سمعتها(٣).

وهذه المراتب، التي تجمعها صفة الشهادة الظاهرة، هي التي استشهد بها وعرف، وحمّلها الغير وأشهدهم، كلّاً بحسب مقام وجوده، وطلبها بعد، فشهدوا وأقرّوا، وأقوىٰ الكلّ شهادة ـ بحسب الاطّلاع والقرب والجامعية ـ شهادة محمد والأئمة والزهراء عليهم السلام، وجميع شهادات غيرهم وتوحيدهم في قصور عن توحيدهم وشهادتهم، ولهذا تلحقهم وصفه، ولو من باب «حسنات الأبرار سيئات المقرّبين»(٤). بخلافهم عليهم السلام فإنّهم أشرف الكلّ، ومنزّهون عن نقائص ما خلق، وأشهدهم الكلّ واستشهد بهم علىٰ الكلّ، وتجلّىٰ لهم التجلّي الأتمّ الأكمل، بما لا نهاية له في الإمكان، وكلّه من غير إحاطة وتجلٍّ ذاتي، أو قربٍ بحسب الذات، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً، بل كلّه بما ظهر له بفعله في مقامه، وهو حقيقة الصدور، ولا ذكر له في مقام الذات، لا بنفي ولا إثبات، بل معدوم مطلق.

قوله: ﴿ وأنّ محمّداً عبدُه ورسولُه ﴾.

أقول: نشهد أيضاً بنبوّة محمّد، ورسالته بالتبليغ لجميع الخلق أجمع، عن الملائكة والجنّ والإنس والشياطين والأفلاك والعناصر، والمعادن والنبات والحيوان، وسائر

---

(١) في النسختين: «عنها لكثرة». (٢) في النسختين: «والغرض».

(٣) مرَّ ذلك في ج ٣، الباب الأول، وكذا في هذا الباب.

(٤) انظر: «كشف الخفاء» ج ١، ص ٣٥٧، الرقم: ١١٣٧.

العوالم، في التكوين والتشريع، إمّا مع غيبته وظهور غيره بالأمر، كحال الماضين، أو حال ظهوره.

ومستند هذه الشهادة الدالّة علىٰ المعاينة [التعظيمية][(١)]، إمّا بالنظر إلىٰ فطرة الوجود وأدوار النبوّات وأفلاكها، أو بالمعاجز، بالنقل المفيد للقطع، أو استمرارها كالقرآن، وهذه معجزة خاصّة به، أو بالنظر إلىٰ شريعته وحال كتابه، المتّفق علىٰ نسبتها له، وأنّه إذ صدع بالكتاب، أو بما رسم في التوراة والأناجيل وسائر الكتب الماضية، علىٰ ما هي عليه من التحريف، فإنّها مبشّرة به وموضّحة لدولته إجمالاً، كما وقفت عليه في هذه الأزمان، وسيأتي بعضها في مجلّد النبوّة.

ولم تجتمع آيات دالّة علىٰ نبوّة نبي ورسالته مثل محمدﷺ، ولهذا سمّي بمحمد، مقام الحمد، فيه الفتح والختم، وهو كذلك، وكذا من جهة الصدور؛ فإنه يجب أن يكون الأشرف الأقرب والواسطة الكلية، ويجب أن يكون له الرئاسة العامّة الجامعة، وليس إلّا محمداً. وتفصيل هذه البراهين يحتاج إلىٰ مجلّد ضخم، وسيأتي إن شاء الله جملة منها في المجلّد السابع، ونرجو أن نوضّحه في رسالة منفردة، والله ولي التوفيق.

وحقيقة العبودية -كما قال الصادقعليه السلام- مركّبة من ثلاثة حروف: فالعين معرفة الخالق، والباء [بونه من][(٢)] الخلق، والدال دنوّه من الخالق، من غير إشارة[(٣)]. وهي (جوهرة كنهها الربوبية) -كما في حديث مصباح الشريعة[(٤)]- ولكن إذ مربوب إمكاناً أو كوناً وعيناً.

وكان نبيّاً بالعبودية لمّا قام بحقيقتها، وكان بها رسولاً مبلّغاً، **(أقامه في التبليغ في جميع عوالمه، حيث لم تدركه الأبصار، ولا تحوم حوله الأفكار)**، كما في خطبة عليعليه السلام في الجمعة والغدير[(٥)].

وهذه الرسالة والولاية المطلقة العامّة، تفاصيلها بعلي وبنيه المعصومين علىٰ مراتبهم

---

(١) في «ب»: «القطعية».　　(٢) في «أ»: «بعثه إلىٰ».

(٣) «مصباح الشريعة» ص ٨، وفيه: (وحروف العبد ثلاثة: فالعين علمه بالله، والباء بَونه عمّن سواه. والدال دنوّه من الله، بلا كيف ولا حجاب).

(٤) «مصباح الشريعة» ص ٧، وفيه: (جوهر) بدل: (جوهرة).

(٥) «مصباح المتهجد» ص ٦٩٧، ولفظه: (أقامه في سائر عالمه في الأداء مقامه، إذ كان لا تدركه الأبصار، ولا تحويه خواطر الأفكار).

والزهراء، والرسول هو المخبر عن الله بغير واسطة بشر. ولمّا كان الله لا يحاط به ولا يُعرف إلّا بما عرّف نفسه لخلقه ودلّهم عليه، وجب أن يكون [رسولٌ مبلّغٌ][1] لخلقه، وأن يخلقهم علىٰ الخلقة الجامعة، الحاكية لصفة دلالته، بل هم حقيقة الصفة.

ومقام النبوّة مقام جمع وائتلاف، ولذا كان مقامه الإجمال، ويظهر أوّلاً بحكم الظاهر، وتفصيله بوصيّه، وبه الفرق والتمييز، وبظهور محمد عاد العود علىٰ البدء، وأوّل نضوح العالم، وختم به النبوّات، فلا شريعة بعد شريعته.

نعم، يبقىٰ الصعود في مراتب الكمال إلىٰ ما لا نهاية في العوالم، إذ لا نهاية لعطاء الله، كلّما صعد بعطاء ظهرت زيادة، وهكذا، ولا خروج عن الإمكان.

تنبيه: للعبودية ظاهر وباطن، وظاهر استدلال | ما | بالأثر، وهو النظر إليه بحسب نفسه، وهو المسمّىٰ بالدليل الإنّي. وغيبها [و] هو النظر له بجهة الظهور والدلالة، وهو نور المعرفة وصورتها الملقاة، وهو الدليل اللمّي، وهو في مقامه إنّي.

وليس المراد باللمّي كما يعنونه أهل النظر وغيرهم، من الاستدلال بذاته تعالىٰ علىٰ غيره، [إمّا بالوجود العامّ][2] له وللممكن وتقسيمه، أو بأخذ حقيقة الوجود الذاتي، وأنّه كلّ الوجود، ومراتب الظهور والتنزّلات تعيّنات للذات الأحدية، وأنّ الظهور لها، كما عليه المتصوّفة.

وكلّ ما يُعرف بحقيقته فليس بواجب وجود، وكذا ما يشمله وغيره المفهوم، فيكون قسيماً لغيره، والمقسم يشمله وغيره، ولو بحسب الاعتبار والمفهوم، وهو كافٍ في إدخاله في نظام الممكنات.

وكلّ ذلك من توهّم المناسبة بين ذات الله والمخلوق، في محاولتهم إثبات الدليل اللمّي بزعمهم، وتعالىٰ الله، فلا مناسبة ـ لا موافقة ولا مباينة ـ حتّىٰ بحسب الصلوح والفرض، كما سبق في غير موضع، وإنّما المناسبة بين فعله والمفعول، أو قل: الصفة والموصوف، أو الحركة والمتحرّك، فالكتابة تجلّي صفة حركة يد الكاتب، من حُسنٍ وغيره، لا ذات الكاتب. وظهور الذات ليس في مقام الذات، وإن كان لها ملكاً في مقامه، وقائم بها قيام صدور، كالاستنارة الحاصلة للجدار من الشمس.

---

(١) في النسختين: «رسولاً مبلّغاً».

(٢) في «أ»: «ما با وجود عام».

ومقام الربوبية إذ مربوب [ذكراً وصلوحاً إجمالياً، مقام الرسول، وهو باطن الربوبية إذ مربوب][١] عيناً وذكراً تفصيلياً، وهو مقام علي عليه السلام، وهو تفصيل ذلك الإجمال؛ فالرسول مُنذر، وظهور هداه وتفصيل دينه بعلي عليه السلام، وعلي هادٍ بالرسول ممدّ له تقويماً ركنياً.

وباطن الربوبية الإجمالية هي الربوبية إذ لا مربوب، لا ذكراً ولا كوناً ولا عيناً، ولكن إذ مربوب إمكاناً، وهو مقام المشيئة، والكاف المستديرة علىٰ نفسها، في ظهور شؤونها وكمالاتها، وهي الخزانة العظمىٰ.

فهذه الربوبية التي هي كنه العبودية بحسب الأوّل، وشؤونه، والكمال المتفرّع منه.

وأمّا مقام الربوبية إذ لا مربوب، لا ذكراً ولا كوناً ولا عيناً، ولا تقديراً وإمكاناً، فهو مقام الذات الأحدية، والواجب الذاتي منقطع الإشارات والتعيّنات، وما سبق إنّما هو ظهورها في مقامها علىٰ مراتبها، وليست هذه كنه العبودية المشار لها في الحديث[٢] السابق.

مقامات الربوبية

وتفصيل ما سبق: أنّ للربوبية مقامين، أو ثلاثة، أو خمسة، بحسب اختلاف الاعتبار:

المقام الأول: مقام الربوبية إذ لا مربوب مطلقاً بكلّ وجه واعتبار، ولا دالّ ومدلول، بل ذات هي نفسها، ودلالتها بمعنىٰ عدم جهلها لنفسها.

المقام الثاني: آية هذه الربوبية ودليلها الأتمّ الأعمّ، ووجهها الكلّي الأعمّ، وصفتها العليا، وهي الربوبية إذ لا مربوب لا ذكراً ولا عيناً، بل إمكاناً بجهة العليا، إذ للمشيئة مقامان.

المقام الثالث: مقام الربوبية إذ مربوب ذكراً لا عيناً، وفيها للمربوبين ذكر إجمالي.

المقام الرابع: ثمّ مقام الربوبية إذ مربوب تفصيلاً، وهو مقارن للمربوب العيني، غير واقع [عليه][٣]، مقابل ذلك الإجمال.

المقام الخامس: مقام الربوبية إذ مربوب عيناً وذكراً و قوعاً، ووجه هذه الربوبية هو الملقىٰ في العبودية، كلّية أو جزئية، (فما فقد من العبودية وجد في الربوبية، وما خفي عن الربوبية أُصيب في العبودية)[٤]، وكلّ ربوبية لا حقة وجه للسابقة.

---

(١) ليست في «ب».

(٢) «مصباح الشريعة» ص ٧.

(٣) في «أ»: «كلية».

(٤) «مصباح الشريعة» ص ٧، صححناه علىٰ المصدر.

وعند الأولَين ينقطع الذكر والكثرة، وعند الأولىٰ ينقطع حتّىٰ الاسم والرسم والاعتبار، بكلّ اعتبار، والثالثة: مقام مجمع القوسين.

والحامل لتلك الربوبات محمد ﷺ وآله ﷺ، لكنه الأصل، وهم مبلّغون عنه تفصيلاً في جميع المقامات، فهو الناشر بنشرهم، وهم لهم السؤال في كلّ مرتبة، ولا منع في [جوده][1] ولا بخل، فعرّفهم نفسه في جميع هذه المقامات، ذاتاً وعرضاً، في الجزئي والكلّي، وبعث لهم رسله، محل بيانه ومعانيه وأبوابه، وأهل الإمامة في جميع مقامات الربوبيات، فحملوا ما حملوا، ورعوا ما استحفظوه، وأدّوه إلىٰ كلٍّ بقدر طاقته وما يستحقّه، ولم يكلّفوهم شططاً.

قوله: ﴿بعثه بالحق نبيّاً، دالاًّ عليه وهادياً إليه﴾.

أقول: بعث محمداً ﷺ بالحق، فهو من مقام [ثبوت][2] الثبوت، وهي دون رتبة أزل الآزال، مقام الأزل الموصوفين به في الخطبة اليتيمة[3] والأحاديث[4]، وهو الأزل الإضافي، قال الله: ﴿ هُنَالِكَ ٱلْوَلَايَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ ﴾[5].

فأصل البعثة له، وهو المبعوث والمعني، وبعثة غيره من سائر الأنبياء من فاضل بعثته، وعلىٰ نسبة الحقيقة للتابع في مقامه بعد المتبوع، ونسبة الشعاع لمَن دونه، وباقي الشرائع مقدّمات، وفي الحقيقة هو الناشر لجميع الشرائع غيباً، بالأنبياء السابقين، وشهادةً في وقته، فهو ناشر شرائع الوجود الكونية والتشريعية.

ولمّا كانوا الحاملين للولاية المطلقة، وكذا النبوّة والرسالة، في المقامات الأربعة السابقة، الأصل هو ﷺ، وآله ﷺ محل الظهور؛ لنشر التفاصيل بهم، فكان دالاًّ عليه تعالىٰ بجميع الدلالات والطرق، بأدلة الحكمة والموعظة، والجدال بالتي هي أحسن، وبما دلّهم عليه من معرفتهم ﷺ، وبيان واجب حقّهم ومقاماتهم الغيبية والشهادية، فإنّها توجب

---

(١) في «أ»: «وجوده». (٢) ليست في «ب».

(٣) «شرح العرشية» ج ٣، ص ٣٠١.

(٤) «مشارق أنوار اليقين» ص ١٦٨، وفيه في خطبة أمير المؤمنين ﷺ: (أنا صاحب الأزلية الأولية).

(٥) «الكهف» الآية: ٤٤.

زيادة في معرفة الله، بل هي معرفته، فإنّ بمعرفتهم عُرف الله، وهو صلى الله عليه وآله لم يدعوا لأنفسهم، بل لها من حيث كونهم سبيله ودليله الدالّ عليه، وكذلك أقاموا الدليل، ودلّوا عليه في الوجود، بحسب الذوات والصفات، فإنّ جميع خيرات الوجود، ذاتاً وصفة، وفعلاً وقولاً، من فاضل ذواتهم، وفاضل صفاتهم، وفاضل عقائدهم وأحوالهم، فكلّ خير يدلّ علىٰ آخر ـ أو هو دليل ـ فمنهم وبهم وفيهم وإليهم.

فصحّ: أنّهم أدلّاء لكلّ موجود بكلّ وجه، ويُستدلّ بهم ويهتدىٰ [من][1] الضلال، فلا يتاه بالسالك إذا تمسّك بهم في العقائد والأقوال والأفعال، فهم المرشدون وحجّة قاطعة، ويُستدلّ بهم، واستدلّ الله بهم واحتجّ علىٰ خلقه، ولأنّ | له | الولاية المطلقة والرسالة العامة الشاملة، فيكون محلّ مشيئته ولسان [إرادته][2]، وأشهده خلْقَ الخلق طرّاً وخلْقَ نفسه، فوجب من ذلك أن تكون [له الهداية والدلالة العامّتين، ولأنّه الأصل في خلق العالم، فهو علّة له ماديّة وصوريّة وغائيّة، وكذا المدد به، فيجب من ذلك أن يكون][3] أعلىٰ الكلّ، ودليلاً له، السائر أمام كلّ سائر، فافهم.

ولمّا كان بعثته ورسالته بالحقّ، وجب أن يكون دالّاً عليه، وهادياً لما يوصل إليه ويبعده عن الشيطان، وبإراءة الطريق – ويستعمل متعدّياً بنفسه، وباللّام، وبـ«إلىٰ» ـ والهدىٰ نور الحكمة، وهو الذي ينظر به العقل، وبه التوسّم، وهو أيضاً هادٍ إليه، ولا يكون إلّا بالهدىٰ، وهي ولاية علي عليه السلام، وهي الأصل، الشاملة لجميع العلم والعمل، وهو كذلك، وهدايته العامة التامة الجامعة، ظهر بعضها ولم يظهر كلّها، ويتمّ ظهورها ويعمُّ إذا استجمعت الشروط، وزالت الموانع بظهوره عليه السلام.

وعن الصادق عليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿ لِيُظْهِرَهُ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴾[4]: **(والله ما نزل تأويلها بعد، ولا ينزل تأويلها حتّىٰ يخرج القائم)**[5].

وهذا وغيره ممّا يدل علىٰ أنّه من المحتوم، وهداية الناس [بظهورهم][6]، فهم متفاوتون علىٰ مراتبهم، بحسب القرب والبعد، أو قل: قلّة المزج وكثرته، وأوّلها البيان

---

(١) في النسختين: «في».

(٢) في النسختين: «ارادة».

(٣) من «ب».

(٤) «التوبة» الآية: ٣٣.

(٥) «كمال الدين» ص ٦٧٠، ح ١٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) في النسختين: «وظهورها».

والتعريف والإرشاد، والترغيب والترهيب العام لكلّ مخلوق، وهو كذلك، ووقع وتقع الزيادة في الهداية، واختصاص بعض ببعض أصنافها أو نوعها بعد العمل، بمقتضىٰ القبول، سرعةً وبطأً، وتفصيل ذلك ممّا يطول.

قوله: ﴿ فهدانا[1] به من الضلالة، واستنقذنا به من الجهالة ﴾.

أقول: الهداية به لابدَّ وأن تقع، لأنّها مرادة لله، وأمره بعد تحميله لها، و ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾[2] ظلمات الشُّبَه وظلمات أهل الجاهلية، وظلمات كتم العدم والخفاء في المادّة، والاتّصاف بالوجود بعد عدم كونه، وإن كان في الإمكان، وهو عليه السلام الواسطة في جميع ذلك، واستنقذ الله بهم ـ أي بفعلهم ـ سائر خلقه، لأنّه بولايتهم وتبعهم والاقتداء بهم، وهي ولاية الله وطاعته، ومتابعته متابعته، لأنّها صفة فعل، فهم الحاملون لفعله؛ ولأنّ فعلهم وتبليغهم بأمره الفاعلي ـ وهم القائمون به الفاعلون ـ والمفعولي، فبهم وقع الاستنقاذ، ولا خفاء فيمن يكون كذلك [حِملُه][3].

قوله: ﴿ مَن يُطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً، ونال ثواباً جزيلاً، ومن يعص الله ورسوله فقد خسر خسراناً مبيناً، واستحقّ عذاباً اليماً ﴾.

أقول: لمّا كان الرسول المبلّغ والدالّ علىٰ الهدىٰ، كانت طاعته سبب السلامة، كطاعة الله، وفي مقامهم الرابع تكون طاعتان: طاعة الله، وطاعتهم عن طاعة الله وعن أمره، فهي تبع، ويكونون بمقامٍ نفس طاعتهم طاعة الله، فإنّ الله جعل طاعتهم طاعته، وكذا متابعتهم متابعته، تنويهاً بهم وتشريفاً وتعظيماً، فإنّ الطاعة والمعصية من صفات الأفعال، وهم القائمون بها قيامَ دلالة وظهور، و | قياماً | ركنياً، وبالله قيام صدور.

ولمّا كانت الطاعة لا نهاية لها، إذ لا نهاية لمدده، فلا نهاية للفوز ولا للعظمة، ولذا أكّد بلفظ (عظيماً) لأنّه المفعول المطلق، الذي هو بمنزلة إعادة الفعل. وبضدّ ذلك نقول في

---

(١) في المصدر: «فهدى».
(٢) «البقرة» الآية: ٢٥٧.
(٣) في النسختين: «عمله».

معصيته، فإنّها معصية الله، فطاعته ومعصيته هما الفارقان، وأصلّ الطاعة ومادّتها، منها خُلقت الجنّة، وأصلها الولاية، ومن المخالفة وإنكارها خُلقت النار، فتكون الطاعة السبب القوي الموصل لها، وهو الإقرار بهم واعتقادِهم ولايتَهم وطاعتهم فيما يطلب منهم، ومخالفتهم وإنكارهم السبب في خلاف ذلك، ولهذا كان عليٌّ عليه‌السلام القاسم بين أهل الجنّة والنار[١]، ومنزل كلّ واحد درجته من الجنان، أو دركته من النيران[٢].

قوله: ﴿فَأَنْجِعُوا بما [يحقّ][٣] عليكم من السمع والطاعة، وإخلاص النصيحة، وحسن المؤازرة، وأعينوا على أنفسكم بلزوم الطريقة المستقيمة، وهجر الأُمور المكروهة، وتعاطوا الحقّ بينكم وتعاونوا به دوني﴾.

أقول: النجاع: الفلاح، وفي القاموس: «أنجع: أفلح»[٤].

وحقّ العباد على الله ـ بمقتضى حكمته وسعة رحمته ـ اعطاؤهم ما سألوا، لما عرّف لهم ـ أولاً ـ وبيّن في ذواتهم، وما به يصحّ لهم أن يسألوه، فلولا ما دلّهم عليه ما عرفوه ولا اهتدوا لمعرفته، وعلى المكلّف بعد ذلك السمع لِما يلقي له الرسول وخلفاؤه، ويطيعه في أوامره ونواهيه، بحسب نفسه، وأهل بيته وإخوانه المؤمنين، وأعظم أوامره ما حثّ عليه من إخلاص النصيحة، بأن تكون نصيحتك خالصة لله، لا مشوبة بغيره، وهي نصحك إخوانك فيما يستشيرونك فيه، ويجعلونك أميناً أو قيّماً.

كيف والمؤمن أخو المؤمن لأبيه وأُمه؟ فلابدَّ من وجوب النصح له، ولزوم معاونته في الشدائد والعسر واليسر، ويصحُّ إرادة ذلك بالنسبة إلى سائر المسلمين، لدواع خاصة أوجبتها التقية والمداراة الظاهرية في دار المزج قبل [التزييل][٥].

و (المؤازرة) حمل الثقل بقدر الإمكان، وسمّي الوزير: وزيراً؛ لحمله الثقل.

---

(١) انظر: «التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري» ص ٤٠٦، ح ٢٧٦؛ «الصواعق المحرقة» ص ١٢٦.

(٢) انظر: «كشف اليقين» ص ٤١٠، ح ٥٢١؛ «مناقب علي بن أبي طالب» لابن المغازلي، ص ٣٢٣، ح ٣٦٩.

(٣) في النسختين: «يستحق».

(٤) «القاموس المحيط» ج ٣، ص ١٢٤.

(٥) في «أ»: «التنزيل».

وتفريع (فأنجعوا) علىٰ ما تقدّم يقتضي كونها بالنون أولاً بعدها جيم منقوطة.

وقال محمد صالح في الشرح: «(فابخعوا) البخع ـ بالباء الموحّدة ثمّ الخاء المعجمة ـ المبالغة في الشيء، والإقرار به والخضوع له»[١].

ثمّ نقل كلام الفائق[٢] في تفسير لفظ الحديث، ثمّ كلام ابن الأثير[٣].

أقول: وفي الصحاح: «بَخَعَ نفسه بَخْعاً، أي قتلها غمّاً... ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفسَكَ ﴾[٤]، وبَخَعَ بالحق بُخوعاً: أقرّ به وخضع له، وكذلك بَخِعَ ـ بالكسر ـ: بُخوعاً وبَخاعة»[٥]. مع دخوله في باقي الألفاظ.

وما تضمّنه كلامه عليه السلام من الأمر بالمعاونة وحسن النصيحة للغير، خصوصاً المستشير، فمّما ورد الترغيب فيه كثيراً والحث، وهو اللازم من الاشتراك في الدين و(المؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمه) كما روي[٦]، فمعاونته ونصيحته ومؤازرته ـ أي حمل ثقله مع الإمكان ـ واجب، وهذه من أعظم الحقوق المعدودة للمؤمن علىٰ أخيه.

قوله: (وأعينوا علىٰ أنفسكم)... إلىٰ آخره، حثّ منه لهم علىٰ ملازمة الطاعة بلزوم الطريقة المستقيمة، وهجر المكروه، كما بيّنوه، وتعاطي الحقّ بينهم في المعاملات وغيرها، والمعاونة كما قال الله: ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ * مَالَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ ﴾[٧].

وقوله عليه السلام هنا كما قال صلى الله عليه وآله: (أعينونا بورع واجتهاد، وأعينونا بأعمالكم)[٨]. فإنّه ممّا يوجب [تخفيف][٩] الأمر عليهم بالنسبة لنا الاستقامةُ منّا والطاعة لهم، والأخذ بطريقتهم. بخلاف العمل بخلاف ذلك، فإنّه ممّا يوجب زيادة الأمر عليهم بالنسبة لنا، والشفاعة في

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٢٨١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الفائق في غريب الحديث» ج ١، ص ٧٤. (٣) «النهاية» ج ١، ص ١٠٢، «بخع».

(٤) «الكهف» الآية: ٦.

(٥) «الصحاح» ج ٣، ص ١١٨٣، «بخع»، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «الكافي» ج ٢، ص ١٦٦، باب إخوة المؤمنين، ح ٢، ٧.

(٧) «الصافات» الآية: ٢٤ ـ ٢٥.

(٨) لم نعثر علىٰ حديث عن الرسول صلى الله عليه وآله بهذا اللفظ، لكن ورد في كلام أمير المؤمنين عليه السلام: (أعينوني بورع واجتهاد، وعفّة وسَداد). «نهج البلاغة» الكتاب: ٤٥. وفي حديث عن الباقر عليه السلام: (أعينونا بالورع). «الكافي» ج ٢، ص ٧٨، باب الورع، ح ١٢. (٩) في «أ»: «تحقيق».

زيادة الثواب أسهل منها في إسقاط العقاب بالنسبة إلىٰ العامل، ومفارقته لازم خطيئته بسرّ الشفاعة، وهذا يدلّ علىٰ فرحهم عليهم السلام وانتفاعهم بأعمالنا، لكنّه انتفاع في مقامهم الفرعي، وملاحظة كوننا من أشعة أنوارهم، لا بحسب ذواتهم وحقائقهم، ودليله من الروايات والأدلة العقلية كثيرة، فالقول بأنّهم لا تحصل لهم زيادة بها ـ مطلقاً ـ باطل.

وقوله: (وتعاطوا الحقَّ بينكم) يرادُ به الدين وما فيه من الأحكام، فإنّه لا يُفشىٰ به ويُذكر عند المخالف، حذرَ هتك التقيّة والتعرّض لأذاهم.

وفي الحديث، بعد أمره عليه السلام بالكتمان عنهم، في بعض مسائل الحيض، قال: (وارضوا لهم ما رضي الله لهم)[1] أي أقرّوهم، لا الرضا اللازم للطاعة، ويحتمل إرادة بعض مسائل الحكمة، وما لا يحتمله العوام منّا، فإنّه خاصّ ببعضنا، ولا يفشىٰ به للقصور. عجّل الله بوقت ظهور الصاحب.

قوله: ﴿وخذوا علىٰ يد الظالم السفيه، ومُرُوا بالمعروف، وانهوا عن المنكر، واعرفوا لذوي الفضل فضلهم﴾.

أقول: الأخذ علىٰ يد الظالم بمنعه عن ظلمه وردّه عنه، وهو أعظم أنواع النهي عن المنكر، ولذا خصّ، وإن دخل عموماً في اللّاحق؛ زيادةً في الحثّ عليه، لكنّه مشروط بشروط، كالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. والحثّ عليه كتاباً وسنّةً، ووجوبه وبيان ما يترتّب عليه من الحسن والثواب، وبخلاف ذلك في خلافه وعدمه، يطلب من موضعه.

وقوله عليه السلام: (واعرفوا لذوي الفضل)... إلىٰ آخره، إمّا يُراد بهم الأصل وعنصر الفضل، وهم محمد صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام، ففضل غيرهم من فاضل فضلهم، وبالاقتداء بهم وتعليمهم، إمّا غيباً أو شهادة، ومعرفته لهم باعتقاد أنّهم أئمة معصومون واجبو الطاعة، وهداة بأمره وبه يعملون، فهم أصل كلّ خير وفرعه ومعدنه ومنتهاه، ومعرفة كونهم عليهم السلام أهل الفضل علىٰ جميع الخلق، من الدّرة إلىٰ الذرّة في الذوات والصفات والأفعال، وفي جميع الحالات الناس فيه متفاوتون حسب تفاوت معرفتهم؛ لأنّها حالات ومقامات، كما صرّحت به

---

(١) «الكافي» ج ٣، ص ٩٣، باب معرفة دم الحيض...، ح ١.

الروايات، وقامت به الأدلة، [وليس هنا موضع بيانه][١]، وسيأتيك إن شاء الله نشر بعضه في مجلّد الحجّة.

ويحتمل إرادة الأعمّ من أهل الفضل، فيكون لهم أصالة، ولغيرهم تبعاً وفاضلاً، كالنور والمستنير، وهكذا متنازلاً، كتنازل الأشعة، ولا منافاة.

قوله: ﴿عَصَمنا الله وإيّاكم بالهدىٰ، وثبّتنا وإياكم علىٰ التقوىٰ﴾.

أقول: العصمة في اللغة: المنع[٢].

وعند جماعة[٣]: لطف خاص يفعله الله مع المكلّف، يختار معه فعل الطاعة وترك المعصية.

والأرجح أنّها لطف خاص يفعل به لما هو عليه، بسبب قبوله الانوجاد وعمله بمقتضاه، وهي لا تمنع القدرة علىٰ المعصية، وإن لم يفعلها ولا يعزم عليها في جميع حالاته وأقواله، لا في التبليغ خاصّة.

وأتىٰ بضمير «نا» الدالّ علىٰ تعظيم المتكلم، وهو كذلك [لأنّه ظاهر بمقام العظمة، ولكن][٤] إذ معظِّم ـ بكسر الظاء ـ ومعظَّم ـ بالفتح ـ وتعظيم ومعظّم به، لا بحسب الذات، فهذه تنقطع دونها، ولا اعتبار لغيرها معها، [أو لمشاركة غيره له، ولكن منهم، فإنّهم سابقو][٥] الكلّ، ومَن سواهم من فاضلهم، كالشعاع والمستنير، ولم يخلق أحداً سواهم من طينتهم، [بل من فاضلها النوري][٦] وذكر أحدهم يدخل فيه باقيهم عليهم السلام ويشاركون غيرهم في الإمكان والحدوث والافتقار، فتكون عصمة غيرهم من فاضل عصمتهم، كأعمالهم وعقائدهم بالنسبة لأعمالهم وعقائدهم.

---

(١) ليست في «ب».

(٢) «لسان العرب» ج ٩، ص ٢٤٤، «عصم».

(٣) انظر: «تصحيح الاعتقاد» ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج ٥، ص ١٢٨؛ «كشف المراد» ص ٣٦٥؛ «إرشاد الطالبين» ص ٣٠١.

(٤) في «ب»: «لقيامهم بظاهر الألوهية بأمر الله في مقام العظمة، في مقام».

(٥) في «ب»: «بوجه، لا نفياً ولا ثبوتاً، نعم لسبقهم».

(٦) من «ب».

فحكم الصفات والأفعال للصفات والأفعال كحكم الذوات للذوات، [ولهم: أيضاً المشاركة](١) في مقام الفرعية، وظهور استنارتهم لغيرهم بهم، بأمر الله، وهم عليهم السلام لافتقارهم وزيادتهم بالأعمال [وأمره لهم بطلب الزيادة](٢) يطلبون العصمة منه تعالىٰ، ولولا عصمته لهم وفضله ورحمته، ما زكىٰ أحد أبداً. [ولم](٣) ينقطع عنهم هذا الافتقار له تعالىٰ في كل آن و [أقل، والله](٤) لم يرفع يده عنهم [سبحانه وتعالىٰ، وكلُّ شيء بأمره قائم](٥).

[قال تعالىٰ:](٦) ﴿ إِنَّ اللهَ يُمسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولا ﴾(٧) [﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَته مَا زَكَىٰ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَداً ﴾(٨) ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾(٩)، وقال عليه السلام: (كل شيء بأمره قائم)(١٠)](١١).

ففي كلِّ | آن | متجدد يطلبون العصمة فيه، وهي تجري لهم بإمدادٍ وعطاءٍ جديدٍ غير مقطوع، من إمكانهم إلىٰ كونهم.

وأتىٰ عليه السلام باسم الله الجامع، و [معناه:](١٢) المستولي (علىٰ ما دقّ وجلّ)(١٣)، كما عرفت، وهو مقام الألوهية إذ مألوه إمكاناً وكوناً [وعيناً](١٤).

وإذا قلنا: بأنّهم معصومون ـ بحسب الفؤاد والأمر والمعاني والأبواب، والإمامة والخيال والأجسام، وظاهر البشرية، وفي جميع أطوارهم ـ من الميل للمنافي، والشكّ والتردّد والتوقّف، وسائر أنواع الرجس في المقامات، ظاهراً وباطناً، قائماً هو بحسب ما عرفناه، بما ظهرلنا بنا، من معنىٰ العصمة من المنافيات إجمالاً، لا بحسب معرفتها أصالة

---

(١) في «ب»: «ويلزم من ذلك أنّ لهم».
(٢) من « ب ».
(٣) في «ب»: «ولا».
(٤) ليست في «ب».
(٥) ليست في «ب».
(٦) من «ب».
(٧) «فاطر» الآية: ٤١.
(٨) «النور» الآية: ٢١.
(٩) «الروم» الآية: ٢٥.
(١٠) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيها: (وكل شيء قائم به). وفي «البلد الأمين» ص ٩٧: (كل شيء سواك قام بأمرك).
(١١) من «ب».
(١٢) من «ب».
(١٣) انظر أوائل هذا المجلّد، باب معاني الأسماء، ح ٣؛ «التوحيد» ص ٢٣٠، ح ٤.
(١٤) من «ب».

بحسب مقامهم، ورجوعها إلىٰ الولاية المطلقة، واستحقاقه لقبول الفيض، فلابدّ أن يكون القائم بها المظهر الأتمّ والكامل الأعمّ، أجمع الأدلة الدالّة عليه تعالىٰ وأشرفها، وسيأتي بسط الكلام في معنىٰ العصمة وتحقيقها، زيادة علىٰ ذلك، علىٰ غير ما هو مرسوم في الصحف المتداولة، في مجلّدات الحجّة إن شاء الله تعالىٰ.

وفي قوله عليه السلام: (وإيّاكم) يريد بهذا الضمير كلّ من أُخِذَ عليه العهد لهم بهم، وجرىٰ عليه القلم والتكليف، من كلّ موجود من أجناس المخلوقات وأنواعها وأصنافها وأشخاصها، في الذاتي والعرضي، والأُصول والفروع، لعموم الوجود وصفته للكلّ، في كلٍّ بحسبه، وإن تفاوتوا في ذلك تفاوتاً كثيراً، في الذوات والصفات.

وإن أردت به الجنّ والإنس والملائكة، يكون دخول غيرهم تبعاً، وخُصّوا بالذكر؛ لأنّهم الأقوىٰ فى ذلك [ولكن ذكرهم يوجب ذكر غيرهم ـ ممّا أشرنا له ـ ولو تبعاً، كتبعية الاستنارات للنور، وهو لفعل المستنير][1].

والوجه في طلبه عليه السلام والتثبت والبقاء علىٰ ما هو عليه ـ بأن لا يزلّ ـ ظاهرٌ، فإنّه في الحاجة والافتقار إليه وبحسب الإمكان يمكن أن يزلّ قلبه ويتغيّر، علىٰ أنّه ممّن لا يقول: إنّه قام بما يجب عليه من حقّ الله، وإنّ جميع الخلق لا يقومون بعشر معشار عشر ما يقوم به بمقام من مقاماته، بل النسبة أقل بكثير، وهذا لا ينافي العصمة.

والوجه في إفراد الغير بالضمير ـ هنا ـ ظاهر من الوجه السابق.

والتقوىٰ مراتب: تقوىٰ يخصّ بهم عليهم السلام، وما لغيرهم: تقوىٰ عوامّ، وخواصّ، وخواصّ خواصّ، وبيان ذلك وبسط الكلام فيه يأتي إن شاء الله في مجلّد الايمان، وفّقنا الله إلىٰ بلوغه.

قوله: ﴿ وأستغفر الله لي ولكم ﴾.

أقول: استغفارهم عليهم السلام [لأنفسهم][2]، لا عن ذنب وقع منهم [في مرتبة من أكوانهم ولو سهواً وخطأً][3]، لِما عرفت [في][4] عصمتهم من مقام عالم الأمر، ولم يعرض لهم منافٍ، وسيأتي بيانها في مجلدات الحجّة.

---

(١) من « ب ».

(٢) من « ب ».

(٣) من «ب».

(٤) في «أ»: «من».

بل [إمّا لمحض التعبّد، ولا يسبقهم سابق إلىٰ فعل خير في كلّ مقام.

أو لدفع الربوبية والإذعان بالعبودية.

أو لِما يعرض لهم من التألّم من أفعال المقصّرين من أُمتهم.

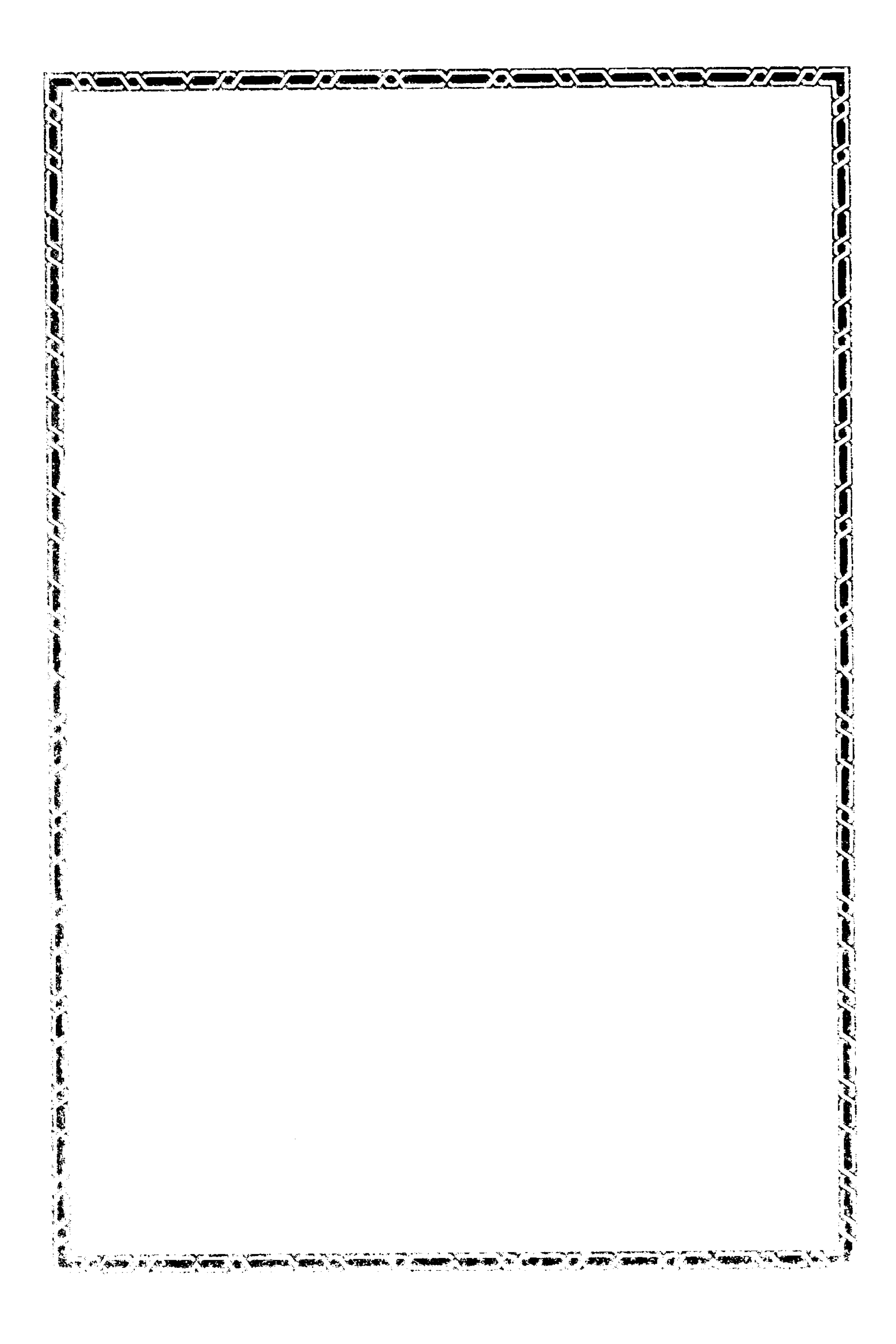
أو لِما يرون أنفسهم فيه من التقصير عن القيام بما يجب عليهم بالنسبة لخالقهم، فهم دائماً عليهم السلام في مقام التقصير، فهم يستغفرون لأنفسهم ولغيرهم ممّن قابلهم واعوجّ، ويظهر الثاني باختلاف، بحسب المقابل، وفيه المعلّق وغيره][1]، وسيأتي بسط ذلك إن شاء الله تعالىٰ.

تمّ المجلّد السادس، ويتلوه إن شاء الله المجلّد السابع، أوّله: «باب النوادر». وصلّىٰ الله على محمد وآله الأطهار.

❋ ❋ ❋

---

(١) في «ب»: «لما يروا أنفسهم من القصور، مع ما هم عليه، ولتفاوت مقاماتهم، وكلها كمال وطاعة.
أو من التحمّل من الغير، أو لتأذيهم بعرض أعمال أُمتهم القبيحة. وسيأتي بسط ذلك في مجلدات الحجة إن شاء الله.
أو يكون لمحض التعبّد، أو لسبقهم إلىٰ الخيرات في كل مقام، أو لدفع الربوبية.
واستغفارهم لغيرهم يقوّم العِوَج مع صحة العقيدة لا يقلب الحقائق، وظهوره بحسب المقابل مختلف، ويكون في بعض ظاهراً خاصة، أو باطناً».





الباب السادس عشر

معاني الأسماء واشتقاقها، وأحاديثه اثنا عشر

الباب السابع عشر

باب آخر

وهو من الباب الأول

الباب الثامن عشر

تأويل الصمد، وفيه حديثان

الباب التاسع عشر

الحركة والانتقال، وأحاديثه عشرة

الباب العشرون

العرش والكرسي، وأحاديثه سبعة

الباب الحادي والعشرون

الروح، وفيه أربعة أحاديث

الباب الثاني والعشرون

جوامع التوحيد، وأحاديثه سبعة